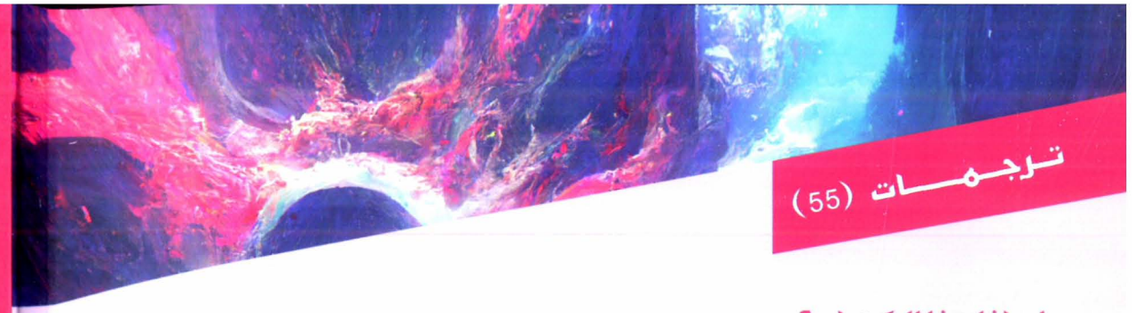

ترجمات (55)

لماذا هذا الكتاب؟

لأن الإصلاح الديني وإن قصد إلى تخليص الدين من تكلُّسات الماضي وغبار الأيام إلا أنه لا يأمن أثناء ذلك من أن يمحو قدرًا من المكونات الصلبة للدين ويحل محلها غيرها، يرى جريجوري أن تعدد المعتقدات الدينية والعلمانية، وغياب أي مصلحة مشتركة موضوعية، وانتصار الرأسمالية ومحركها، والنزعة الاستهلاكية؛ كل ذلك كانت له آثار طويلة المدى لحركةٍ شكَّلت نهاية أكثر من ألف عام قدمت خلالها المسيحية إطارًا لمشاركة الحياة الفكرية والاجتماعية والأخلاقية في الغرب.

قبل الإصلاح البروتستانتي، كانت المسيحية الغربية نظرة عالمية مؤسسية محملة بتوقعات الأمن للمجتمعات الأرضية وآمال الخلاص الأبدي للأفراد. سعى أبطال الإصلاح إلى تعزيز تحقيق هذه الرؤية، لا تعطيلها، لكن شبكة معقدة من الرفض والممانعة والتحولات في المسيحية في العصور الوسطى تدريجيًّا حلت محل النسيج الديني الذي كان يربط المجتمعات معًا في الغرب.

في عمل يدور حول الحاضر بقدر ما يدور حول الماضي، يحدد براد جريجوري العواقب غير المقصودة للإصلاح البروتستانتي ويتتبع الطريقة التي تشكلت بها الحالة الحديثة على مدار القرون الخمسة التالية. يسأل «الإصلاح غير المنشود» ما الذي دفع الغرب إلى مسار التعددية والاستقطاب هذا، ويجد إجابات عميقة في الماضي المسيحي في العصور الوسطى.

إنَّ كتاب «الإصلاح غير المنشود» مُوجَّهٌ إلى كل من يريد فهم ما أدى بأوروبا وأمريكا الشمالية إلى ما هما عليه اليوم.

براد س. جريجوري BRAD S. GREGORY

براد ستيفان جريجوري، مؤرخ أمريكي. حصلت كتاباته على العديد من الجوائز، وعمل أستاذًا في جامعتي نوتردام وستانفورد الأمريكيتين.

محمد كمال

مترجم وباحث مصري مهتم بالفلسفة والعلوم الاجتماعية ودراسات الترجمة، من أعماله:

- ترجمة: الإسلام السياسي- نزيه الأيوبي، نماء للبحوث والدراسات، 2021م.
- مراجعة ترجمة: لماذا يهيمن الغرب اليوم- إيان موريس، نماء للبحوث والدراسات، 2018م.

نماء NAMAA
للبحوث والدراسات
FOR RESEARCH AND STUDIES

9 789776 870390

nama-center.com - info@nama-center.com

الإصلاح غير المنشود (1)

براد س. جريجوري

نماء

نماء NAMAA
للبحوث والدراسات
FOR RESEARCH AND STUDIES

الإصلاح غير المنشود

الثورة الدينية وعَلْمَنَة المجتمع

(1)

ترجمات (55)

براد س. جريجوري

ترجمة: محمد كمال

مراجعة: محمد خضر

نماء للبحوث والدراسات

نماء مؤسسة بحثية ، متخصصة في مجال الدراسات الإسلامية والإنسانية ، تأسَّست عام 1432/2011 ، تُعنى بالدراسات والترجمة والتكوين والاستشارات ، في المجالات البحثية التي تسهم في تنمية حقول الإسلاميات والإنسانيات ، وتعزيز التكامل بينهما ، وتطوير الممارسات التحليلية والنقدية ، وتعميق الدراسات البينية على المستوى التنظيري والتطبيقي ، بما يوسِّع أفق الأفكار والرؤى ، ويحسِّن مستويات القراءة والنظر والتحليل ، ويعزِّز كفاءة واقع البحث في الوطن العربي.

تستهدف الباحثين وطلبةَ الدراسات العليا ، والمراكز والمؤسسات البحثية المهتمة بحقل الدراسات الإسلامية والإنسانية.

تشتغل المؤسسة في توصيل رسالتها عبر إصدار الدراسات والأبحاث ، والنشر الإلكتروني ، والتعليم الأكاديمي ، وتقديم الاستشارات البحثية ، والتدريب ، وإقامة الندوات والحلقات النقاشية.

الإصلاح غير المنشود

الثورة الدينية وعَلْمَنَة المجتمع

(1)

ترجمات (55)

الإصلاح غير المنشود

الثورة الدينية وعَلْمَنَة المجتمع

(1)

براد س. جريجوري

ترجمة: محمد كمال
مراجعة: محمد خضر

نماء NAMAA
للبحوث والدراسات
FOR RESEARCH AND STUDIES

هذا الكتاب هو الترجمة العربية الحصرية والقانونية لكتاب:

The Unintended Reformation:
How a Religious Revolution Secularized Society
Author: Brad S. Gregory

الإصلاح غير المنشود
الثورة الدينية وعَلْمَنَة المجتمع (1)

براد س. جريجوري

ترجمة: محمد كمال

مراجعة: محمد خضر

الفهرسة أثناء النشر - إعداد نماء للبحوث والدراسات

جريجوري / براد

الإصلاح غير المنشود، براد س. جريجوري (مؤلف)، محمد كمال (مترجم)، محمد خضر (مراجع).

352 ص، (ترجمات؛ 55)

17×24سم

١. العلمانية. أ. جريجوري، براد. ب. العنوان. ج. السلسلة. 950

رقم الإيداع: 2022/15634

ISBN: 978-977-6870-39-0

© حقوق الطبع والنشر محفوظة لنماء

الطبعة الأولى، القاهرة / بيروت، 2022م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر نمـاء».

نماء NAMAA
للبحوث والدراسات
FOR RESEARCH AND STUDIES

بيروت - لبنـان
info@nama-center.com

القاهرة - مصر
هاتف - واتس: 00201115533255

الرباط - المغرب
هاتف - فاكس: 00212808564831
موبايل: 00212688953384

لطلبات الشراء البريدية: متجر نماء

www.nama-store.com
nama-store@nama-center.com
واتس: 3255 553 111 20+
هاتف: 1456 378 100 20+

الفهرس

إهداء 9

شكر وامتنان 11

مقدمة: العالم الذي فقدناه 17

هوامش المقدمة 49

الفصل الأول: إقصاء الإله 57

هوامش الفصل الأول 123

الفصل الثاني: تنسيب المذاهب 151

هوامش الفصل الثاني 227

الفصل الثالث: الهيمنة على الكنائس 255

هوامش الفصل الثالث 325

إلى لين روزينباند الذي علَّمني كيف أُفكِّر
وتكريمًا لذكرى هيلين هيدر التي علَّمتني كيف أعيش

إهداء

إلى أَبَويَّ الحبيبين

(رَضيَ اللهُ عنهما)

فَمَا أَسْبَغ اللهُ عليَّ مِن سوابغ نعمه وجميل فضله، ومَا أولاني مِن واسع رحمته وعظيم إحسانه إلَّا بفضل دعائهما.

وإلى زوجتي الحبيبة التي كانت خير مَعين لي، فغمرتني بحبها ورعايتها مع كثرة أعبائي وأشغالي.

وإلى ابني عُمَر، وابنتي مَوَدَّة، أجمل ما أكرمني الله به.

وإلى صديقي العزيز أحمد خضر، الذي أثْرَى الترجمة بملاحظاته الذكية وتعليقاته المفيدة، وأنا مدينٌ لأحمد بالكثير، فله مني جزيل الشكر والامتنان.

وإلى صديقي العزيز ماجد مصطفى، الذي قرأَ الترجمة وأثْنَى عليها، وأرجو أن تكون كما وصفها، ولطالما كان ماجد عونًا وسندًا لي، فهو نِعْمَ الأخ ونِعْمَ الصديق.

وإلى الدكتور أسامة شفيع السيد (رحمه الله وغفر له) الرجل النبيل الذي تعلَّمت منه الكثير، والذي كانت ترجماته خير مثال على صنعة الترجمة؛ فكان مترجمًا ماهرًا، حَسَنَ البيان، فصيح العبارة، من غير تكلُّف ولا عُجمة.

محمد كمال

الإسكندرية، صيف 2021

شكر وامتنان

لقد كان هذا الكتاب في طور التَشَكُّل -دون وعي مني- طيلة أكثر من عشرين عامًا قبل أن أعكف على كتابته؛ لذلك، فهو ليس كتابًا عن الإصلاح غير المنشود فحسب، ولكنه أيضًا كتاب لم أكتبه بالقصد والنيَّة. وهذه الفترة الممتدة من التَشَكُّل تعني أنَّ عددًا كبيرًا من الأصدقاء والزملاء والتلاميذ والمؤسسات كان له دور في إنتاج هذا العمل وفي جعله أفضل مما كان يمكن أن يكون لولاهم. وإنَّه لمن دواعي سروري أن أشكر بعضًا منهم على الأقل هنا. وغني عن القول أنَّ ما في هذا الكتاب من نقص أو خَلَل فهو مني.

إنني ممتنٌ لجون فريمير، وباتريك جريفين، وجون أومالي، وناثانيال بيترز، وجيم شيهان، وكريستيان سميث، وبوب سوليفان؛ لتعليقاتهم وتعقيباتهم على النسخة الأولى من المخطوطة بأكملها. لقد قرأ جيم شيهان وبيتر براون وتوني جرافتون المخطوطة بحفاوة كبيرة وقدَّموا اقتراحات ذكية بشأن المسودة الأولية للمقدِّمة والفصول الثلاثة الأولى. وإنَّي مدينٌ لاثنين من علماء اللاهوت الفلسفيين الألمعيين وزملائي في جامعة نوتردام، وهما ديفيد بوريل وسيريل أوريغان، على تعليقاتهم الذكية على مسودة الفصل الأول. وقد قرأ غاري أندرسون، وأولريخ ليهنر، وجو ناوروكي، ومارك نول، ودان فيلبوت مسودات الفصول وقدَّموا تعليقات واقتراحات ثرية. كما قدَّمت الكانديدا موس تعقيبات ومقترحات قيِّمَة على نسخة أوليَّة من المقدِّمة بالإضافة إلى فقرات رئيسية أخرى في النص. واستفدت أيضًا من التعليقات على الفصل الخامس من طلاب الدراسات العليا في جامعة نوتردام الذين قرأوه في مسودة ألقيتها في ندوة لطلبة الدراسات العليا في خريف عام 2010. كما قدَّمَ ألسدير ماكنتاير بعض الملحوظات

على نبذة موجزة أولية عن هذا العمل. ولولا تعقيبات توم برادي منذ عدة سنوات على ورقة بحثية مرتبطة بهذا العمل، ربما لم أكن لأكتب هذا الكتاب، وأنا ممتنٌ لتوم أيضًا لقراءته المخطوطة النهائية، وكذلك لتوني جرافتون والقارئ الثالث المجهول؛ فالثلاثة قدَّموا تعقيبات واقتراحات نافعة.

لقد أثَّرَ عملي في مجال التدريس في نوعين مختلفين تمامًا من المؤسسات، وهما جامعة ستانفورد وجامعة نوتردام، على هذا المشروع من خلال شحذ مَلَكة التفكير في العلاقة بين الدين والتاريخ والعَلْمَنة والمعرفة. في قسم التاريخ بجامعة ستانفورد، حيث مارستُ التدريس من عام 1996 إلى عام 2003، وكذلك أسهمَ كيث بيكر، وباولا فيندلين، وديفيد كينيدي، وجاك راكوف، وآرون رودريغ، وبول سيفر، وجيم شيهان، وأمير وينر، وعلى رأسهم فيليب بوك، بشكل مهم في المناقشات حول المسائل المتعلقة بهذا الكتاب. هذا وتضم مؤسستي الحالية، جامعة نوتردام، مجموعة رائعة من علماء الأديان بوجهٍ عام والمسيحية بوجهٍ خاص، الذين استفدت كثيرًا من مساهماتهم. في قسم التاريخ، أنا ممتنٌّ للمناقشات مع لورين فولكنر، وباتريك غريفين، وتوم كسيلمان، وسابين ماك كورماك، وجون ماكجريفي، وجورج مارسدن، ومارجريت ميسيرف، وتوم نوبل، ومارك نول، وديبورا تور، وجيم تيرنر، وجون فان إنجن، وخاصةً بوب سوليفان، الذي كان محاورًا فَطِنًا طيلة سنوات عديدة. وإنَّي لمدينٌ للعديد من الزملاء في الأقسام الأخرى بالجامعة على المحادثات، والإسهامات، والإلهام، والتعليقات والملاحظات، ومن بينهم جاري أندرسون، وفيل بيس، وباولو كاروزا، وجون كافاديني، وبريان دالي، وريك جارنيت، وروب جيميلو، وألسدير ماكنتاير، وإيد ماجين وجون ماير وسوزانا مونتا وكانديدا موس وجون أوكالاجان وسيريل أوريجان وكريستيان سميث.

وبالإضافة إلى العديد من النقاشات المثمرة في جامعة نوتردام، أنا ممتنٌ لأنَّني قدَّمت أوراقًا بحثية متعلقة بهذا العمل في جامعة ويسكونسن في ماديسون، وجامعة كاليفورنيا في بيركلي، وجامعة ستانفورد، وجامعة ييل، وجامعة شيكاغو، وجامعة نورث ويسترن، وجامعة روتجرز، وجامعة كريتون، وجامعة ديبول، وجامعة أوهايو، وجامعة أوغستانا، وجامعة مونتانا، وكلها منحتني الفرصة لطرح أسئلة قَيِّمة ومناقشات

ثَريَّة. أنا ممتن بشكل خاص للأسئلة الصعبة والنقاشات الرائعة مع ديفيد لوينشتاين، وإيثان شاجان، وجوناثان شيهان، وبوب جريج، وكارلوس إيري، وبروس جوردون، ووارد هولدر، وريتشارد ستريير، وإِد موير، وريجينا شوارتز، وجون أوكيف، وروبرت إنجرام، وبيتر مارشال ولوان هومزا وجون فريمير وبول ديتريش وديف إيمونز. وقد كانت قيادة الندوة الصيفية السنوية التي استمرت لمدة أسبوع في يونيو 2010 في جامعة سانت توماس في سانت بول، بولاية مينيسوتا، تجربة بالغة الأهمية لمراجعة الفصل السادس. كما أدَّت المداخلات الخارجية المتعلقة بالمواد الموجودة في الكتاب إلى تجويده وتمحيصه، بما في ذلك المحاضرات في جامعة ولاية ميلانو، وجامعة أوسلو، وجامعة سانت أندروز، والجامعة العبرية في القدس، وجامعة تايوان الوطنية في تايبيه. وإنَّني مدينٌ بشكر خاص إلى إيمانويل كولومبو، وتور إيغيل فورلاند، وأندرو بيتيغري، وبريدجيت هيل، وإميلي ميكيلسون، وهايم سولوفيتشيك، وجاي ستورمسا، وفيفيان ويستبروك، وفيونا كاو على دعوتهم وحُسن ضيافتهم في هذه المناسبات.

لقد أسهمت تجربة التدريس المنتظم لدورة متخصصة في العلوم الإنسانية استمرت لفصلين دراسيين لطلاب السنة الأولى في جامعة نوتردام في إنتاج هذا الكتاب بطرائق شديدة الأهمية: ليس فقط أنَّها ألزمتني بقراءة بعض النصوص وإعادة قراءتها ومناقشتها بانتظام من هوميروس وحتى اليوم، لكن الطلاب الاستثنائيين في هذه الدورة اضطلعوا بدور المُخبر الأنثروبولوجي بشأن تَوَجُّهات وسلوكيات وافتراضات الأمريكيين المعاصرين الذين تتراوح أعمارهم بين ثمانية عشر وتسعة عشر عامًا، وأنا ممتن لهم جميعًا. وقد تأثَّرت بنماذج من حياة طلاب آخرين في جامعة ستانفورد وجامعة نوتردام على مر السنين؛ فتأثيرهم على هذا الكتاب غير مباشر ولكنه عميق، وربما بدون إلهامهم لم أكن لأكتب هذا الكتاب. من بين هؤلاء الطلاب، كايل بيرتولي، وسوزان بيجلو، وكيت بروباتشر، وماري كيت كونبوي، وماري كريشام، وكريستينا ديهان، وآندي هلابس، وأندرو هوشستيدلر، وكلير هوبكيمبير، وميج هانتر- كيلمر، وكايل كارشيس، وكارولين (ميرفي) لاشوتكا، وكيري أوكسلي وآرون ساندرز وكريس سكابيرلاندا، واليكسا (بوشكاش) سيفوينتس، وإيفا سانت كلير، ولورا (سكرافورد)

سلونكوسكي وفي مقدمتهم (وأيضًا لموسيقاها الرائعة) دانييل روز سكوريتش.

هذا الكتاب إهداء إلى مُعَلِّمي الأول والأكثر تأثيرًا فيَّ والذي عَلَّمَني كيف أفكِّر، وتكريمًا لذكرى جدتي. لم يقرأ لين روزينباند النص بأكمله فحسب، بل شارك باستمرار في المشروع من خلال محادثاتنا الهاتفية الدائمة، بدءًا من محاولاتي الأوليَّة لصياغة ما كنت أحاول القيام به. كان وجوده بمثابة النعمة في حياتي منذ أن درست على يده مادة الحضارة الغربية كطالب جامعي، ولقد أعلم أنِّي وما صرت إليه كباحث أو حتى كإنسان صَنِيَعة وصاياه ونصائحه الدائمة لي. لم تكن جدتي لأمي، هيلين هيدر، باحثة أو عالِمة؛ بل درست حتى الصف الثامن فقط، لكنها كانت مِن أحكم مَن عرفت في حياتي، كانت سيدة تعرف دقائق الأمور وجوهر الأشياء المهمَّة وعِلَل أهميتها، وكان وجودها أيضًا بمثابة النعمة في حياتي قبل وفاتها في سن الخامسة والتسعين في عام 2009. وعلى الرغم من أنَّ هذا الكتاب ليس إهداءً رسميًّا إلى زوجتي، كيري مكاو، أو ابننا، شون مكاو-جريجوري، فلا كلمات تُعَبِّر عن فضلهما عليَّ ومدى امتناني وشكري لهما على كل شيء.

«الخير الدنيويِّ الزائل الذي تزدهر فيه عدالة الدولة، والشر الدنيويِّ البائد الذي يُؤتي فيه ظُلم الدولة أُكُلَه؛ قد يكونان مختلفين، بل إنَّهما مختلفان تمامًا، عن المآلات المباشرة التي قد يتوقعها عقل البشر وتَبصُرها أعينهم. فكما أنَّه من السهل التمييز بين المياه التي تجري من الأنهار الجليدية وتلك التي تنبع من روافد الأنهار أثناء الوقوف عند مصب النهر، كذلك من السهل تفكيك هذه العلاقات السببية غير المباشرة».

جاك ماريتان، «نهاية المكيافيلية» (The End of Machiavellianism)

مقدمة: العالم الذي فقدناه

تبدو منزلة الإصلاح في التاريخ الأوروبي جليةَ وبارزةً؛ فهي تقع بين العصور الوسطى والحداثة كشيء مَضَى منذ زمن بعيد وانتهى. وتبدو في منأىً عن الواقع السياسي والرأسمالية العالمية في بداية القرن الحادي والعشرين، وبعيدة كل البُعد عن الجدالات الأخلاقية والمشكلات الاجتماعية الراهنة. وهذا الكتاب يذهب إلى خلاف ذلك؛ فما حدث قبل خمسة قرون يواصل اليوم التأثير بشكل عميق في حياة الجميع، ليس فقط في أوروبا وأمريكا الشمالية، ولكن في جميع أنحاء العالم، سواء كانوا مسيحيين أو أصحاب ديانات أخرى. ثمة عبارة شهيرة لويليام فوكنر تقول: «الماضي لا يموت أبدًا؛ إنَّه ليس حتى ماضيًا»[1]. لقد كان فوكنر مُحقًّا في مقولته ربما أكثر مما كان يظن، ولكن بطريقةٍ أشكُّ أنَّها خطرت له على بال.

لم أكن أخططُ لكتابة هذا الكتاب. فقد كنتُ أعكفُ على كتابة تاريخ سردي للمسيحية في عصر الإصلاح عندما تراءى لي أنَّ ثمة مجالين من مجالات انشغالاتي البحثية -فهم المسيحيين في الحقبة الحديثة المبكرة داخل السياق المناسب، ونقد النظريات الاختزالية الحديثة عن الدين- يرتبطان بجوانب تاريخ واحد ومعقَّد. كانت الأفكار والمعتقدات التي تعزِّز النظريات الحديثة - في جزء منها- استجابةً للنزاعات العقائدية والمذهبية المستعصية على الحل في الحقبة الحديثة المبكرة. وحقيقة أنَّ الباحثين قد فشلوا في إدراك هذا التاريخ باعتباره تاريخًا واحدًا؛ كان مرده، جزئيًّا، إلى تقسيمنا التقليديِّ للاشتغال المعرفي: المنظِّرون الدينيون والمؤرخون الفكريون في أوروبا الحديثة لا يتطلعون عادةً إلى إعادة تشكيل المسيحية المعيشة في زمن

ما قبل عصر التنوير، ومؤرخو الإصلاح يميلون إلى عدم قراءة سوسيولوجيا الدين أو أنثروبولوجيا الدين باعتبارهما ديمومةً لقضايا القرن السادس عشر[2]. لذلك، فإنَّ محاولة تفسير ما رأيته تستلزم نوعًا مختلفًا من التاريخ؛ تاريخ لا يشبه جميع المقاربات والمناهج التي يعمل بها المؤرخون عادةً. وعلى الرغم من الآثار المترتبة على ذلك، كان عليَّ أن أخوض المغامرة خارج «مجالي» بمفهومه التقليديِّ، رُغم جوهرية عصر الإصلاح في المسألة. وقد تَبيَّن أنَّ الأنماط التقليدية لتقسيم الماضي -حسب الحقبة الزمنية، ونوع التاريخ، والدولة (في أغلب الأحيان)- هي جزءٌ أصيل من المسألة، ويجب تحليلها بدلًا من مجرد افتراضها وتَصَوُّرِها. إنَّ المنهج المتَّبع في هذا الكتاب أكثر تَشَعُّبًا مما كنت أتوقَّعهُ في البداية؛ فهو يشمل أكثر من مجرد التواشجات بين عصر الإصلاح والنظريات الحديثة المفسِّرة للدين. لقد تَبيَّن للوهلة الأولى أنَّ هذا النهج هو طريقة لدراسة الماضي، وتحليل الكيفية التي بها أصبح الماضي حاضرًا، وتقديم أساس لمُسَاءَلة بعض الافتراضات التي تحكم السعي إلى تحصيل المعرفة في العالم المعاصر. إنَّ كتاب «الإصلاح غير المنشود» مُوجَّهٌ إلى كل من يريد فهم ما أدى بأوروبا وأمريكا الشمالية إلى ما هما عليه اليوم.

تجري الحياة البشرية في تسلسل زمني لجميع العناصر المتواشجة التي تتكَّون منها. لكن ليس من الضروري كتابة التاريخ بنفس الطريقة والانتقال زمنيًا من النقطة «أ» بالكليَّة إلى النقطة «ب» بالكليَّة. والحجة الرئيسة لهذا الكتاب تتمثل في أنَّ العالم الغربي اليوم هو مُنتَجٌ معقَّدٌ ومتشابكٌ للغاية لسياسات الرفض والتقييد والتحوُّلات التي طرأت على المسيحية الغربية في العصور الوسطى، والتي تُشكِّل فيها حقبة الإصلاح نقطة تحوُّل حاسمة. وإن بعض الطرق التي أدَّت إلى هذا الوضع غير مفهوم بالقدر الكافي، ومن ثمَّ فإنَّنا نفشل في فهم حقائق أوروبا وأمريكا الشمالية المعاصرة؛ وهو وضع تسعى هذه الدراسة إلى معالجته. قبيل حركة الإصلاح، استوعبت المسيحية اللاتينية -سواء بالإيجاب أو السلب- رؤية كَوْنية أو «رؤية للعالم» غير متجانسة، وإن كانت في إطار مؤسسي، عاشَ في فلكها السواد الأعظم من الأوروبيين وأضفوا من خلالها المعنى على حياتهم. وبطرائق مختلفة، فإن الغرب في مطلع القرن الحادي والعشرين

يعيشون في ظل النتائج التاريخية لسياسات الرفض والانتحال (appropriation) التي شملتها هذه الرؤية، ويفكرون في إطارها بل ويشعرون من خلالها، وذلك بطرق معقّدة يصعب تصوُّرِها ناهيك عن تحليلها. وبالانتقال من بداية القرن السادس عشر إلى بداية القرن الحادي والعشرين، تُطوِّر هذه الدراسة الحجَّة التي طرحتُها في كتابي الأول بأنَّ «المعتقدات الدينية المتباينة والراسخة والمُتجسِّدة قد مهَّدت الطريق لظهور مجتمعٍ علماني»[3]. وكما سنرى لاحقًا، فإن تأثير الإصلاح على عَلْمنة المجتمع كان مُعقدًا وغير مباشر إلى حد كبير، ولم يكن فوريًّا، وكذلك لم يكن مقصودًا. كما أنَّ تحقيق بعض التقدُّم نحو فهم المسألة بطريقة أفضل من تلك التي قدَّمتها السرديات التقليدية، والتي تكشف عن التأثير المستمر للماضي البعيد في الحاضر؛ يقتضي طريقة غير تقليدية للمُضي قُدمًا في هذا المسعى.

ويتجنَّب هذا الكتاب -عن قصد- الطابع الشموليِّ الاستبنائيِّ لكثير من الكتابات التاريخية المتخصِّصة؛ لأنه يتعارض مع هدفه الأساسي. فأيَّة محاولة «لتناول كل شيء» لن تنجح إلَّا في إنتاج كمية هائلة من البيانات لا يمكن التحكم فيها نهائيًّا. وبما يتناسب مع زيادتها في نصف القرن العشرين، فإنَّ هذه الكمية الهائلة من الدراسات التاريخية -ما أطلق عليه دانيال لورد سميل مؤخرًا «التضخم الحلزوني في إنتاج البحوث والدراسات، المقترن بالخوف الدائم من الافتضاح العِلمي لعدم مواكبة حقل معرفيٍّ ما»- تحول ويا للمفارقة دون فهم علاقة الماضي بالحاضر[4].

ثمَّة حاجة إلى مقاربة مختلفة إذا أردنا تجنُّب الانسحاق تحت وطأة الدراسات والبحوث المتخصِّصة التي من شأن تزايدها أن يعزز افتراضات راسخة عن التحقيب التاريخي، وهذه الافتراضات بدورها تعوق الفهم الكافي لفكرة التغير بمرور الزمن. وإذا كانت هناك جوانب رئيسية للماضي البعيد لا تزال مؤثِّرة بقوة إلى اليوم، فمن الواضح أنَّ البحوث الأرشيفية التي تقتصر على مصادر من أواخر العصور الوسطى أو الحقبة الحديثة المبكرة لن تكشف عن هذه الجوانب. ومع ذلك، فإنَّ قراءة العديد من الدراسات المتخصِّصة في إطار حقول تاريخية فرعية محدَّدة زمنيًا ستقلِّل القدرة على إدراك تلك الدراسات ولن تزيدها، سواء كانت تلك القراءة من مؤرخ للحقبة الحديثة المبكرة أو

من مؤرخ للعصر الحديث؛ إذ ليس بوسعنا أن نتوقف عند عام 1648 أو عام 1789، ولا يمكننا أن نبدأ من سنة 1945 أو 1914 أو 1865 أو 1848 أو 1776، ولا يمكننا أن نكتفي بالتركيز على الأفكار أو المؤسسات أو الثقافة أو الرأسمالية أو الفلسفة أو السياسة؛ بل يجب دمجهم جميعًا بسبب قوتهم التفسيرية الموحدة التي تُعدُّ نتيجةً طبيعية لتأثيرهم التاريخي المترابط. وإن السبب في القوة التفسيرية والأهمية التاريخية لهذه المجالات -مجتمعةً- يتمثل تحديدًا في أنَّ مسيحية الحقبة القروسطية المتأخرة بكل تنويعاتها كانت رؤية عالمية مؤسسية أثَّرت في جميع مجالات الحياة البشرية. لكن من ناحية العرض والتحليل، فإنَّ هذه المجالات يجب الفصل بينها بشكل كبير، وإلَّا فإنَّ تواريخنا أقرب إلى مجرد استرجاع الطريقة المتشابكة التي تسير بها حياة البشر وتجسيدها مرة أخرى. ولأغراض تحليلية، وسعيًا لتحقيق رؤية أعمق، فإنَّ الأسلوب المستخدم في هذا الكتاب يفترض سلفًا تفكيك مجالات ومناحي الحياة البشرية التي لم تكن منفصلة عن بعضها البعض، وذلك في محاولة لرؤية تحوُّلاتها بمرور الزمن على نحو أوضح. ومن ثمَّ فإنَّ المقاربة المستخدمة هنا واسعة النطاق ومتعددة الأوجه، وجينالوجيَّة كذلك. ومن هنا جاءت السرديات الست المتواشجة في هذه الدراسة. فمن خلال التمييز التحليلي بين عدة مجالات مهمة في الحياة البشرية، والتي من خلالها تشكَّلت الحداثة؛ يمكننا أن نرى فيها -مجتمعةً- مقومات تَشكُّل الحداثة في عصر الإصلاح.

وقد تكون المقارنة المباشرة مع الجينالوجيا مفيدة هنا[5]. تصوَّر مدى تعقيد جميع علاقات الزواج وعلاقات القرابة في عائلة كبيرة مترامية الأطراف عبر العديد من الأجيال على مدى عدَّة قرون. والآن لتتخيَّلْ أنك تريد تحديد أسلاف ذرية أحياء اليوم، والذين ثبت أنهم -من بين جميع الأسلاف القدامى الذين تزوَّجوا من داخل العائلة- أنجبوا معظم الأحياء من هذه الذرية، وكذلك تحديد العلاقة بين أفراد العائلة الأحياء وأكثر الأسلاف خلفًا. من غير المحتمل أن تُحقِّق الكثير من التقدُّم من خلال محاولة استيعاب شجرة العائلة بأكملها دفعة واحدة؛ فهي تشمل مئات الأفراد. ولا يمكنك ببساطة تتبُّع الكل زمنيًّا، جيلًا تلو الآخر من الماضي البعيد إلى الحاضر، والاحتفاظ بكل جيل في أثناء سيرك مع الزمن؛ فهذا لن يكشف أي الأسلاف أنجبوا معظم الذرية

الأحياء، بمن في ذلك الأسلاف الذين تزوَّجوا من داخل العائلة. وثمة طريقة أفضل من ذلك، وهي التركيز على الفروع العائلية المختلفة كلٌّ على حدته، من أجل تحديد صلة القرابة بين الذرية الأحياء والأسلاف في كل منها. بعد ذلك يمكنك المقارنة بين الفروع وصلات قرابتها وتحديد مَن هم ذرية مَن، وأي الأسلاف الذين دخلوا في العائلة لهم معظم الذرية الأحياء، وما صلة قرابة كل سَليل حي بكل سَلف. وهذه العملية تشبه المنهج الجينالوجيَّ المُتبَع هنا، إلا أنَّ هذا التشبيه ليس دقيقًا بالكليَّة؛ لأن شجرة العائلة هنا لا تبدأ بزوج وزوجة ونسليهما، وإنما بالرؤية العالمية المؤسسية للمسيحية في الحقبة القروسطية المتأخرة، وهي رؤية معقَّدة ومتعددة المستويات أخذت تتطور بشكل غير منهجي على مدى أكثر من ألف عام. وبطبيعة الحال فالأمر ليس مجرد إحصاءٍ المنحدرين من سلالة ما وتتبع أصولهم من جهة الماضي، بل هو مسعى تأويليّ شامل. ومع ذلك فإنَّ الفكرة الأساسية هي أنَّنا سوف نُسيء تقدير وفهم طابع العالم الغربي اليوم -فيما يخص كل من تعدُّديته الاستثنائية ومؤسساته المهيمنة- ما لم ندرك أنَّ، وكيف أنَّ، فروعه المتمايزة هي سُلالة عصر الإصلاح، بما في ذلك تلك الفروع التي قد تبدو غير ذات صلة؛ مثل الافتراضات الميتافيزيقيَّة والنظريات الأخلاقيَّة والسلوكيات الاقتصاديَّة. فالسلالة المختلفة لها ذرية مختلفة وتشغل أماكن مختلفة في شجرة العائلة، مع صلات قرابة معقَّدة ومتنوِّعة تمتد إلى العصور الوسطى المتأخرة التي تشترك معها في أصل أو سلف مشترك.

وعليه، فإن التحليل التجريبيَّ للماضي ذو أهمية كبيرة في هذا الكتاب، وذلك باعتباره مادة لإستراتيجية فكريَّة مدروسة لا مجرد ضرورة عملية، وهو تحليل انتقائيّ واعٍ، بل يمكن القول إنَّه تحليل استخلاصيٌّ أو استنباطيٌّ، يسعى إلى تطبيق مقولة نيتشه بطريقة ما، إذ يقول: «المناهج هي أكبر العلوم قيمة»[6]. كذلك يستند هذا التحليل إلى أحكام بشأن ما كان في الماضي أكثر تأثيرًا في جعل الحياة في أوروبا وأمريكا الشمالية ما هي عليه اليوم، بدءًا من العصور الوسطى المتأخرة، وذلك بطرائق تبيَّن أنَّها مهمَّة إلى حد كبير. وبالطبع فإنَّ هذه الأحكام تخضع للنقد كغيرها. وقد يحتج عدد من مختلف المؤرخين لجوانب أخرى من الماضي باعتبارها الأكثر تأثيرًا في تشكيل الحاضر، و/

أو لطرائق مختلفة في تفسيرها أو تفسير الجوانب المذكورة هنا. إنَّ الحقول التاريخية الستة المتواشجة المختارة هنا ليست شاملة بأي حال من الأحوال، ويمكن لتفسيرٍ أشمل أن يُلحق بها حقولًا أخرى. من هنا يبدو أن عبارة «تاريخ جينالوجي» أو «تاريخ تحليلي» تعد عنوانًا مناسبًا للمسعى المُتجسِّد في هذه الدراسة.

ومن أوجه مهمَّة، فإنَّ منهج هذا الكتاب وصياغته المفاهيمية للتغيير التاريخي والاستمراريَّة التاريخية يشتمل على طريقة مختلفة في التفكير حول آخر خمسمائة أو ستمائة سنة من التاريخ الغربي. لذلك فإنَّ هذا العمل يدين بالفضل لمجموعة من الباحثين في مختلف الحقول المعرفية الأكاديمية؛ مثل الخبير الاقتصادي ألبرت هيرشمان، والفيلسوف ألسدير ماكنتاير، ومؤرخ العلوم عاموس فونكنشتاين، الذين طبَّقوا مقاربةً مماثلةً على ظواهر تاريخية متنوِّعة. لقد كان عدد قليل من الباحثين يعتقدون أنَّ الإجابة عن الأسئلة المعنيَّة بالعلاقة القائمة بين النزعة الاقتنائيَّة والأخلاق الأمريكية تستلزم فهمًا لأوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر فيما يتعلق بأحد خطايا المسيحية التقليدية المميتة[7]، إلى أنْ طرح هيرشمان مقاربته في كتاب «النوازع والمصالح «The Passions and the Interests (1977) وقدَّم مسوِّغات وجيهة. أوضح هيرشمان أنَّ تفسير الحاضر يقتضي أن ندرك كيف أنَّ مجرد عملية إعادة تقييم مهمة للجشع في الماضي البعيد تستمر اليوم في تحريك الرغبات والمطامع البشرية وتحفيز أفعال البشر. كذلك، فإنَّه قبل التحليل الجينالوجيِّ للفلسفة الأخلاقية الغربية من ماكنتاير في كتابه «بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية After Virtue: a Study in Moral Theory» (1981)، كان من غير المعقول أنْ يحمل نبذ المفكرين التنويريين للتقليد الأخلاقي الأرسطي، إلى جانب فلسفة الطبيعة الأرسطية التي فقدت اعتبارها في أعقاب ظهور جاليليو ونيوتن، أيَّة علاقة ذات أهمية بالسجالات الدائمة بين النتائجيين أو العواقبيين (فلاسفة النظرية النتائجية أو المآلاتية) (consequentialists)، وأنصار أخلاق الواجب (Deontologists)، وأنصار النظرية التعاقديَّة أو التعاقديين (Contrac-tarians)، والبراجماتيين، ومُنظِّري القانون الطبيعي، وغيرهم من أنصار فلسفة الأخلاق التحليلية المعاصرة، أو أن يحمل أيَّة علاقة بـ «الحروب الثقافية والفكرية» التي برزت

في الولايات المتحدة منذ ثمانينيات القرن العشرين[8].وأخيرًا، فإنَّه حتى ظهور كتاب فونكنشتاين «اللاهوت والمخيال العلمي: من العصور الوسطى إلى القرن السابع عشر Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century» (1986)، لم يكن أحد يفكر في وجود أيَّة صلة بين الميتافيزيقا في الحقبة القروسطية المتأخرة والإلحاد النيو-دارويني المعاصر[9]. لكنَّ الافتراضات الميتافيزيقية والإبستمولوجيَّة للعلم الحديث وللأيديولوجيات العلمويَّة المناوِئة للدين مَدِينة بوضوح لظهور مفهوم التواطؤ (univocity) الميتافيزيقي الذي أدركه فونكنشتاين في المدرسيَّة (السكولاستيَّة) القروسطيَّة بدءًا من جون دانز سكوتس[10].

إنَّ التحليلات المحدَّدة والمُركَّزة من هؤلاء الباحثين تُمكِّننا من فهم المزيد عن الحاضر أكثر مما كنا سنفهمه بدونها[11]. ويشترك هؤلاء عمومًا في تقديم تجديدات واجتهادات تبدو بسيطة في العصور الوسطى أو في الحقبة الحديثة المبكرة، وقد تحوَّلت هذه التجديدات واستُخدمت بشكل مختلف وبطرائق غير متوقَّعة، وكانت لها عواقب هائلة ودائمة؛ لأنها استمرت وأصبحت مترسخة في التغييرات والافتراضات والممارسات اللاحقة. وبهذا المعنى، كما قال فوكنر، فإن الماضي ليس فقط حيًّا في الحاضر، بل إنَّه «ليس حتى ماضيًا»؛ وهي فكرة ربما تشبه ما كان يقصده ميشيل فوكو عندما أشار إلى «كتابة تاريخ الحاضر»[12]. يتناول هيرشمان، وماكنتاير، وفونكنشتاين، كلٌّ بطريقته الخاصة، مسألة العُدُول عن التعاليم القديمة للمسيحية القروسطية، سواء كان إدانتها للجشع باعتباره خطيئة مميتة، أو رؤيتها الغائيَّة للطبيعة البشرية وأخلاقيات الفضيلة، أو إيمانها الراسخ بأنَّ الإله مغاير للخلق ومتعالٍ عليهم بالكليَّة وعلى نحو غير قابل للاختزال. ومن المفارقة هنا أنَّ هذه الأنواع من التجديدات والاجتهادات المهمة تاريخيًّا تميل إلى البقاء في الخفاء رغم تأثيرها المستمر؛ بسبب جذورها الراسخة في الماضي البعيد ومدى تواشُجِها مع التطورات اللاحقة. وما إن استقرت هذه التجديدات وأصبحت معايير، صارت تُعامَل باعتبارها مسلمات ليست محلًّا للنظر ولا المعارضة، ومن ثمَّ لا يمكن فهمها، لكن ثمة نوعٌ معيَّن من التحليل التاريخي يمكن من خلاله إيضاحها وتتبعها.

لو أنَّ لدينا تحليلًا جينالوجيًّا واسع النطاق ومتعدد الجوانب لعصر الإصلاح

وتأثيره، فكيف سيبدو؟ لقد كانت الاضطرابات في القرنين السادس عشر والسابع عشر خطيرة في التطورات المؤسسيَّة والأيديولوجيَّة اللاحقة في أوروبا وأمريكا الشمالية. إنَّها جزءٌ من السرديات الاعتيادية عن كيفية تمهيد عصر الإصلاح للحداثة الغربية بفصلها بين الكنيسة والدولة، وعَلْمَنتها للسياسة العامة، وخصخصة الدين، وحرية العبادة والاعتقاد الديني. ومع ذلك، يمكن لمقاربةٍ جينالوجيَّة أن تسلِّط الضوء على جوانب الإصلاح التي لا تزال تؤثِّر في الحاضر ولكنها ظلَّت مجهولة إلى حد كبير. وقد عَكَفَ ماكس فيبر، بمنهجه الخاص وبفعالية شديدة، على هذا المشروع في كتابه «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» (1904-1905) الذي سعى إلى تمييز الطرائق التي بها شكَّل تحويل المذهب الكالڤيني للنُسُكيَّة القروسطية -دون قصد- الأساس لديناميَّة الرأسمالية الغربية الحديثة[13]. كيف يمكن للأبعاد الاعتيادية لتأثير الإصلاح - رفضه سلطة الكنيسة الرومانية، وتأثيره في العلاقة بين الكنيسة والدولة، أو آثاره على تَشكُّل هويات دينية مستبعَدة أو مهمَّشة اجتماعيًّا، وهو ما يعرَف عند مؤرخي تلك الحقبة باسم «البناء العقَدي» أو «المَذْهَبَة» (confessionalization)- كيف يمكن لهذه الأبعاد أن تكون مرتبطة برفض جوانب مختلفة في المسيحية القروسطية كما تناولها ليس فقط هيرشمان وماكنتاير وفونكشتاين، وإنما باحثون آخرون كذلك؟

إنَّ أيَّة مقاربةً جينالوجيَّة تؤكِّد على التأثير المستمر للماضي البعيد في الحاضر هي مقاربة تتعارض مع النزوع الحديث بين العديد من المؤرخين إلى «تسطيح التاريخ أو اختزال الزمن التاريخي»، بحسب تعبير دانيال لورد سميل، المقترن بـ«شعور أنَّ التاريخ قد بدأ في الانسحاب من التعاطي مع الماضي البعيد» لأنَّه أصبح «ثمة خلط بين الحداثة والأصالة التاريخيَّة»[14]. في الواقع، يبدو أنَّ وتيرة التغيير التاريخي المتسارعة باستمرار على مدار القرن العشرين ستجعل الماضي البعيد الذي تحدث عنه بيتر لاسليت في كتابه «العالم الذي فقدناه» (World We Have Lost) أقل أهمية من أي وقت مضى بالنسبة إلى من يسعون إلى فهم الحاضر[15]. بالتأكيد لا يمكن إنكار نقطة التحوُّل التاريخية الهائلة التي تفصل بين أوروبا وأمريكا الشمالية ما قبل الحديثة وأوروبا وأمريكا الشمالية الحديثة، مع التحوُّل من الاقتصاد الزراعي إلى الاقتصاد

الصناعي بين أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن العشرين، وبالتزامن مع ترسيخ الدول البيروقراطية القوية سياسيًّا، ووجود توجه ديموغرافي بالابتعاد عن المجتمعات الريفية والنزوع نحو المجتمعات الحضرية. وكل هذا مما لا جدال فيه.

ومع ذلك، فإنَّ الحجَّة الأساسية لهذا الكتاب هي أنَّ التحوُّلات الأيديولوجيَّة والمؤسسيَّة التي حدثت قبل خمسة قرون أو أكثر تظلُّ ضرورية جوهرية لتفسير الأسباب التي جعلت العالم الغربي على ما هو عليه اليوم. ومن عجيب المفارقات هنا أنَّ عِظَم التحوُّل من حقبة ما قبل الحديث إلى العصر الحديث هو تحديدًا ما ساعد في إخفاء التأثير المستمر للماضي البعيد في الحاضر. ولا شك أنَّ حقيقة هذا التحوُّل هي الواقع التاريخي الذي يؤسس للاعتراف الصحيح بالتاريخانيَّة باعتبارها طريقة وقائية ضرورية في مواجهة المفارقة التاريخية. وكل مَن يريد فهم الماضي لا يمكن إنكار هذا الأمر. لكنَّ راديكالية التحوُّل أدَّت أيضًا إلى الصعود الإشكاليِّ للتاريخانيَّة باعتبارها الضامن الخفي لتفرقةٍ شبه تامة بين «نحن» و«هم»؛ وهي فكرة ناتجة عن الاضطرابات العنيفة التي شهدتها أوروبا في عصر الثورة الفرنسية والحروب النابليونية، التي تركت الشعوب الغربية الحديثة تشعرون أنها «عالقة في الحاضر» بعبارة بيتر فريتشه[16]. ومن الناحية الوظيفية، فإنَّ هذه النظرة إلى التاريخانيَّة بين معظم المؤرخين المحنكين منذ القرن التاسع عشر أنشأت حاجزًا يقف حجر عثرة أمام فهم وتحليل التغييرات والصيرورات المتواشجة التي نتتبعها في هذه الدراسة. والحق أنَّها عززت الانطباع بأنَّه لا يوجد إلا القليل -إن وجد- مما يمكن إيضاحه وتحليله.

ولأنَّ الماضي البعيد مختلفٌ تمام الاختلاف بل ويمكن اعتباره «آخر» في نواحٍ كثيرة -وهي حقيقة معروفة لدى مؤرخي ما قبل الحداثة وترسَّخت بقدر انغماسهم في مصادرهم الخاصة- فثمة افتراض شائع هو أنَّ معرفة ذلك الماضي غير ضرورية إلى حد كبير بالنسبة إلى الذين يريدون فهم عالم اليوم، وهو افتراض خاطئ. لقد جرى التأسيس لرؤية مشوَّهة ومتطرفة للتاريخانيَّة في تدريس التاريخ وتدريب المؤرخين، الأمر الذي جعل التحقيب بمثابة سجن فكري. كذلك يميل تدريب الخريجين إلى تهيئة المؤرخين الشباب ليكونوا بمثابة سجناء جُدد في زنازين التحقيب الموروثة التي

بناها أسلافهم. فأوروبا في الحقبة القروسطية المتأخرة وأوروبا في عصر الإصلاح ليستا مجرد خلفية سالفة انبثقت منها الأيديولوجيات والمؤسسات الحديثة وعَرَّفت نفسها بالنقيض منها ثم تركتها وراءها؛ بل إنَّ أيديولوجيات ومؤسسات الحداثة هي أيضًا الديمومة والتطوُّر والامتداد المتواشج للاجتهادات والتجديدات التي نشأت في الحقبة القروسطية المتأخرة والحقبة الحديثة المبكرة والتي لا تزال مؤثِّرة في الحاضر.

لم تحظَ المقاربات والمناهج التي حدث كل ذلك من خلالها بالتقدير والاعتراف في معظم الأحيان؛ ومَردُّ ذلك ليس فقط إلى الرؤية المتطرفة للتاريخانيَّة، مثل أنَّ مؤرخي الماضي القريب يفترضون أنَّه يمكن للماضي البعيد أن يكون مُهمًّا من الناحية التفسيرية في فهم الحاضر من خلال الطرائق الفرعية وغير المباشرة فحسب. ورغم التركيز المتزايد في السنوات الأخيرة على التفاعلات البشرية عبر الوطنية والعالمية ذات الأهمية التاريخية، فإنَّ عدم التقدير هذا هو أيضًا -في جزء منه- نِتاج المقاربات والمناهج التي يواصل معظم المؤرخين المتمرِّسين تقسيم الماضي من خلالها -حسب الحقبة الزمنية أو التركيز القومي أو الإقليمي، ونوع التاريخ (الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي أو الفكري وغير ذلك). فالمؤرخون السياسيون الإنجليز في العصور الوسطى، والمؤرخون الاجتماعيون الألمان في القرن الثامن عشر، والمؤرخون الثقافيون الأمريكان في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية وغيرهم، يعيشون في عوالم أكاديمية وعِلميَّة مختلفة تمامًا ومُفَكَّكة إلى حد كبير. ولا شك في أنَّ السعي وراء الحصول على إجابات مُقنِعة عن العديد من الأسئلة التاريخية يستلزم هذا النوع من تقسيم الماضي (لقد كان من المستحيل بدء مشروع تأليف هذا الكتاب بدون الفوائد التي استخلصتُها من مثل هذه الدراسات والأبحاث التي أنجزها العديد من المؤرخين العِظام على مدى أجيال عديدة). لكنَّ البحث المُقيَّد بالحدود التي أوجدها مثل هذا التقسيم لا يمكنه الإجابة عن سؤال كيف أصبح العالم الغربي كما هو عليه اليوم. عِوضًا عن ذلك، فإنَّه يُنتِج كميات هائلة من الدراسات والأبحاث المتخصِّصة التي تميل إلى جعل السؤال يبدو غير قابل للإجابة على نحو مُعقَّد وإشكاليٍّ. فالعديد من المؤرخين، على غرار الزملاء في الحقول المعرفية الأخرى، يمتعضون من ضيق وتخصُّص وتشظي

وضياع «الصورة الشاملة» في حقلهم المعرفي -على عكس المؤرخين الآخرين الذين يناصرون التاريخ الجزئي عوضًا عن أيّة سرديات أكبر من تلك التي يريدون سردها- لكنَّ تصوُّر بدائل صالحة فكريًا لهذه الحقائق الموجودة في الحياة الأكاديمية والعلمية أسهل من تحقيقها على أرض الواقع. وتستمر كلمات ماكس فيبر في تحديد ماهية تدريب الخريجين في حقل التاريخ وفي الحقول الأكاديمية الأخرى كذلك، كما تستمر في مُلازَمة أعمال المؤرخين، إذ يقول: «لقد دخل العِلم مرحلة التخصُّص بشكل لم يكن معهودًا في السابق... وسيستمر هذا الأمر إلى مستقبل بعيد أيضًا»[17].

ومع ذلك، فإن التغييرات التي نشأت في الماضي البعيد إذا استمرت في التأثير على الحاضر، متجاوزةً الحدود الوطنية، وتعذَّر فصلها عن النطاق الكامل للرغبات والأفعال البشرية؛ فإنَّ التقسيم السائد للعمل الأكاديمي بين المؤرخين المتمرِّسين لا يكفي حتى لتحديد هذه التغييرات. بيدَ أنَّ هناك القليل من الدوافع إلى محاولة التفكير ضمن هذا الإطار حتى بعد ضمان المناصب الأكاديمية، مع وجود مصادر كثيرة للقراءة، ومشاريع بحثية عديدة يمكن إنجازها، وكتب كثيرة يمكن دراستها، ومقالات متنوعة يمكن كتابتها في أي حقل معرفي محدد[18]. ولهذه الأسباب، فإنَّ الأشخاص المنخرطين بشكل مكثَّف في دراسة ماضي ما قبل الحداثة مهيؤون للتغاضي عن علاقته بالحاضر من نواحٍ مهمَّة. وكما ذكرنا آنفًا ولأسباب سوف نوردها بمزيد من التفصيل فيما يأتي، فمن غير المرجح أن يعتقد أولئك الذين يدرسون العصر الحديث، وخاصة الماضي القريب، أنَّ أواخر العصور الوسطى وعصر الإصلاح لا يزالان يتسمان بأهمية جوهرية فيما يخص شواغلهم العلمية. لذلك، ونظرًا لأنَّ الصيرورات التاريخية المتجذِّرة في الماضي البعيد جعلت الحاضر على ما هو عليه اليوم وما زالت تؤثِّر فيه من جوانب جوهرية عديدة؛ فإنَّ الفهم القاصر للعالَم المعاصر أمر شبه حتميّ، ليس فقط بين المؤرخين ولكن أيضًا بين عموم الناس. وقد عبَّر عن ذلك تشارلز تايلور مؤخرًا بقوله: «عندما يمتزج ماضينا بحاضرنا، يصبح من العسير علينا التعرُّف على ذواتنا طالما نبقى عاجزين عن الاعتراف المُنصف بأصلنا»[19]. إنَّ تحقيب المؤرخين وتقسيمهم للماضي يقفان حجر عثرة أمام فهم ومن ثمَّ صياغة سرديات مُقْنِعة تفسيريًا ومتكاملة عن تَشكُّل

العالم الغربي الحديث. كما أنَّ انتشار الدراسات والأبحاث التاريخية في إطار التقسيم السائد للعمل الأكاديمي يزيد من حدِّة المشكلة. والمفارقة المثيرة هنا هي أنَّ التاريخ نفسه يميل إلى منع الفهم التاريخي ومن ثمَّ وعي الإنسان بذاته.

يبدو أن هناك سببًا آخر يرجح الاستثنائية التي تبدو عليها الصياغة المفاهيمية للماضي والمنهج التاريخي المتضمن في هذا الكتاب، وينعكس هذا السبب في التحقيب التاريخي والافتراضات المتعلقة بالتغير عبر الزمن. فالمحاولات السردية التأليفية طويلة الأمد، واسعة النطاق، تميل إلى افتراض نموذج استبداليٍّ (supersessionist) للتغير التاريخي. بعبارة أخرى، ثمة افتراضٌ أنَّ الماضي البعيد قد مضى وانتهى وصار مهجورًا، وأنَّه يحظى بأهمية تفسيرية لِمَا أعقبه مباشرة ولكن ليس للحاضر. لذا، فمن الواضح أنَّ مؤرخي الإصلاح بحاجة إلى فهم العصور الوسطى المتأخرة، على سبيل المثال، من أجل فهم الوقائع التاريخية التي حدثت في القرن السادس عشر والتي يهتمون بها في المقام الأول، والتي من المفترض أنَّ المؤرخين الأمريكيين في القرن العشرين لا يهتمون بها. إنَّ التعاقب الزمني المحض -الحقيقي والذي لا جدل فيه بداهةً- لا يتم تمييزه عن التفسير التاريخي بشكل كافٍ، كما لو أنَّ خرونوس (إله الزمن - chronos) أنتج روح العصر (Zeitgeist) بشكل تلقائي[20]. ونتيجة لذلك، ورغم أنَّ المؤرخين عادة ما يُصرِّون على عَارِضيَّة أو عدم حتمية الأحداث التاريخية الماضية -وهم محقون في ذلك-، فإنَّ معظم سرديات التاريخ الغربي واسعة الانتشار، على مدى نصف الألفيَّة الماضية على الأقل، تُشير ضمنًا إلى خلاف ذلك؛ إذ تميل بِنيَة هذه السرديات إلى مزج مفهوميَّة ووضوح الماضي مع شبه حتميَّة مُتَخيَّلة بصورة شاملة واستبداليَّة، وكأنه إذا وُضع كل شيء في الاعتبار نجد أنفسنا على ما نحن عليه بطبيعة الحال. وكلما ازداد فهمنا للماضي، أدركنا السبب وراء ذلك. وبهذا المعنى فإن الماضي يُنظَر إليه باعتباره سلسلةً متواليةً من الكتل التأريخيَّة: وقائع في القرون الوسطى أفسحت الطريق أمام وقائع في الحقبة الحديثة المبكرة، أفسحت بدورها الطريق أمام وقائع في العصر الحديث، أفضى كل ذلك إلى ما نحن عليه؛ سلسلة من المراحل التي تميل إلى تعزيز نظرة هيجليَّة مستترة للتاريخ (الفكرة نفسها مأخوذة من

جامباتستا ڤيكو وجوتولد إفرايم ليسينغ)؛ نظرة تتواشج مع الماضي ما قبل الحديث الذي يُنظَر إليه على أنَّه «العالم الذي فقدناه»، ومع «شرعية الأزمنة الحديثة» بحسب تعبير هانز بلومنبرغ[21]. ولم تجعلنا صيرورات الماضي ما نحن عليه فحسب -ذوات «حداثيَّة» أو «ما بعد حداثيَّة»، بدلًا من ذوات «قروسطية» أو ذوات من «الحقبة الحديثة المبكرة»- ولكننا من خلال تفسيرها نُفسِّر الوقائع الحالية ونُسوِّغُها ضمنيًّا. فعلى سبيل المثال، أصبحت الأفكار والقيم والممارسات القديمة -ببساطة- واهية ولا يمكن الدفاع عنها في مراحل معيَّنة، وهذا مثار جدل ومُحاججات أو مُضْمَر وضمنيّ، ومن ثمَّ حلَّت محلها أفكار أكثر ملاءمة و/أو تطورًا. وهذه هي الطريقة التي حدث بها التحديث أو العَصْرَنة (modernization)، وهكذا يستمر التغير التاريخي في الحدوث.

إن هذه البِنية الاستبداليَّة للسرديات واسعة الانتشار حول الكيفية التي بها يُفترض أننا أصبحنا ما نحن عليه؛ لا تزال سائدة إلى اليوم، وهي مرتبطة في الأصل بتقييمات شديدة الإيجابية للتقدُّم التاريخي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وهذا يصحُّ حتى عندما تكون هذه البنية منفصلة (كما هي الحال اليوم في كثير من الأحيان) عن التقويمات الإيجابية لرؤية تَقَدَّميَّة-تصاعديَّة للتاريخ الغربي في نصف الألفية الماضية. وبغض النظر عن صِبغته التقويميَّة، يستمر هذا النموذج الاستبداليِّ باعتباره أساسًا لنصوص الحضارة الغربية أو الحضارة العالمية للعديد من المؤلفين -على سبيل المثال- حيث يُسلِّم القروسطيون العصا إلى الحداثيين الأوائل الذين بدورهم يُسلِّمونها إلى الحداثيين من أجل الجولة الأخيرة في سباق التتابع. وبالقدر الذي يتمتع فيه عموم الناس بحس تاريخيٍّ (وهي مسألة لا تزال تحظى بقدر أقل من الأهمية في أوروبا منه في الولايات المتحدة بشكل عام)، فإنَّ هذه الصورة الاستبداليَّة هي الصورة التي يتم استيعابها، وتروم إلى تفسير مَن نحن وكيف وصلنا إلى هنا. وبعض السرديات الشاملة والبارزة مؤخرًا من قِبل بعض المؤلفين تسلك نفس المسلك بغض النظر عن كيفية تقييم النتيجة. ورغم أنَّ دراسة جاك بارزون -مثلًا- تنتهي بملاحظة نقديَّة عن الهلع الكبير إزاء «الثقافة الشعبيَّة الحالية الآخذة في الانحطاط»، فإنَّ تأريخه الثقافي الشامل والمُبتكَر للغرب بدءًا من العام 1500م يتَّبع هذا النمط الاستبداليِّ المُنظَّم في سلسلة من

أربعة أجزاء زمنية متتالية[22]. ويَصِحُّ الأمر أيضًا على كتاب أندرو ديلبانكو الذي اشتمل على تبصُّرات ذكيَّة حول طبيعة الأمل على مدار التاريخ الأمريكي: بعد ضياع الانتماء الجماعيِّ إلى الأمَّة المُقدَّسة التي حلَّت محل التَدَيُّن الكالڤيني الاستعماري، «استمر ألم البحث عن المعنى بلا هوادة»، كما يقول ديلبانكو، في ثقافتنا المعاصرة الغارقة في النزعة الاستهلاكيَّة الفردانيَّة التي تميَّزت بـ «الرغبة الشديدة في التعالي والتفوُّق»[23]. وحتى الدراسة الرصينة الأخيرة عن العَلْمَنَة التي كتبها تشارلز تايلور، تتبنى في الأخير الكثير من هذه البِنية في استقصائها متعدد الأوجه للتحوُّل من حقبة أواخر العصور الوسطى المسحورة التي تتسم بـ «القبول الساذج بالمتعالي أو المفارق» إلى العصر الحديث؛ «عصر التَعلمُن» و«الإنسانويَّة الحصريَّة» الذي نعيش فيه، والتحوُّل من «الذات المَساميَّة porous» القديمة والمترسِّخة اجتماعيًّا إلى «الذات العازلة buffered» التي تبني المعنى وتعيش داخل «إطارنا المُحايث» للواقع الحديث منزوع السحر الذي من المفترض أنَّه لا مكان فيه للمُقدَّس[24].

ولكن مَن «نحن»؟ يُحدِّد مضمون إجابة هذا السؤال ما الذي يجب تفسيره. إنَّها مجموعة متنوِّعة للغاية. في العالم الغربي اليوم «نحن» تشمل، على سبيل المثال، أنجيلا ميركل وسارة بالين، وعنصريين من حركة «حليقي الرؤوس» ومبشِّرين ومبشِّرات من جمعية الأم تيريزا الخيرية، وراش ليمبو ومايكل مور، وأنصار نظرية خلق الأرض الفتيَّة (Young Earth creationism)، ومُلحدين مناوئين للدين، وجوديث بتلر وكوندليزا رايس، وعُشَّاق فرقة «Insane Clown Posse»، وأعضاء جمعية جون بيرش، ومنتجي المواد الإباحية على الإنترنت، وأعضاء مركز أخلاقيات وسائل الإعلام، ودونالد ترامب وبيل جيتس، ومحبي متحف الفن الحديث، وعُشَّاق الجمعية الوطنية لسباق السيارات (ناسكار)، والبابا بنديكت السادس عشر، وهيو هيفنر. وليس المقصود هنا أنَّ مثل هذه القائمة توضح الصورة النمطية للغربيين المعاصرين، ولكنَّ جميع الموجودين فيها، مع اختلافاتهم الشخصية الجذريَّة، هم نِتاج الصيرورات التاريخية على حد سواء؛ فجميعهم أمريكيون شماليون أو أوروبيون من مطلع القرن الحادي والعشرين، وبالتالي فإن أي تفسير -صحيح- تاريخي للحاضر يجب أن يضع جميع هؤلاء بعين الاعتبار،

بل وجميع الرؤى العالمية والقيم والالتزامات المختلفة التي يتبناها الناس في الواقع، سواء كانت واضحة أم مبهمة. كذلك يجب أن يراعي هذا التفسير طرائق تبني الناس لهذه الرؤى والقيم، من الجَزْم القاطع إلى الالتباس الظاهر، بالإضافة إلى مراعاة الطيف الشامل من الطرائق التي يُعدِّل بها الناس تلك الرؤى والقيم ويُغيِّرونها.

وعليه، فإنَّ النقطة التي أنطلقُ منها هنا هي الملاحظة (المعروفة) بأنَّ الحياة البشرية في العالم الغربي اليوم، وربما بصورة أوضح في الولايات المتحدة، تتسم بمجموعة واسعة جدًّا من ادِّعاءات الحقيقة المتناقضة التي تتعلق بالقيم الإنسانية والرغبات والمطامع والأعراف والمعايير والأخلاق والمعنى. وهذه الادِّعاءات تؤثِّر بدورها (وهو معروف أيضًا) في طرائق معيشة الناس وأشكال الحياة التي يتطلعون إليها. «ذلك أنَّ الظاهر يعني هنا، مرة أخرى، الواقع مُستحضرًا في شكل انتقاء وتفخيم وتعليل، ليس إلَّا»، هذا تأكيدٌ عن حياة الإنسان التي أصبحت حقيقتها أكثر وضوحًا الآن مما كانت عليه عندما تحدَّث عنها نيتشه في أواخر ثمانينيات القرن التاسع عشر، بالنظر إلى التفاعلات البشرية اللاحقة التي سهَّلتها التكنولوجيا وتَنقُّلات البشر والتهجين الثقافي الجديد والعولمة الاقتصادية[25]. إنَّ المعتقدات تؤثِّر في السلوك، سواء بين الأميش من أتباع النظام القديم (Old Order Amish) أو الملحدين الجُدد. وتختلف هذه المعتقدات جذريًّا. فالتعددية المفرطة للالتزامات والواجبات الدينيَّة والعلمانيَّة، وليس أية وجهة نظر مشتركة أو حتى متقاربة حول ما نؤمن به «نحن» باعتباره حقيقيًّا أو صحيحًا أو صالحًا؛ هي التي تحدِّد بداية القرن الحادي والعشرين. يُولِّد هذا التفاوت التعدديِّ الاختلافات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تشغل بال المُنظِّرين السياسيين الليبراليين المعنيين -عقلانيًّا- بشرْعَنة الالتزامات والواجبات المشتركة والمؤسسات المهيمنة التي تصنع ديمقراطيات صالحة وفعَّالة[26]. ومع احترامي الشديد لتايلور، ليس الأمر ببساطة أنَّنا «نتأرجح بين وضعين؛ بين وضعنا حينما توجَّهنا بأسمى طموحاتنا الروحية والأخلاقية رأسًا إلى الله إلى حد يمكننا القول بإنَّ لا شيء له معنى بدون الله، وبين ذلك الوضع الذي تكون فيه تلك الطموحات مرتبطة بمصادر مغايِرة تكون عادةً نافية لوجود الله»[27]، بل يبدو أنَّ ملايين الناس اليوم -المؤمنين المُتَدَيّنين

أو المتعصبين المناوئين للدين، على سبيل المثال- غير منزعجين البتَّة من التعدديَّة المفرطة التي يسهمون فيها على وجوهٍ مختلفة، وعلى قناعة تامَّة بأنَّ آراءهم صحيحة. وينزع آخرون، بطرائق مختلفة وبدرجات متفاوتة نحو نوع من ازدواجيَّة الوعي الذاتي أو شكوكيَّة تنسيب الذات التي وصفها تايلور. لكنَّ «نحن» ليس لديها هذا النزوع، إذا كانت «نحن» تشير إلى الأوروبيين والأمريكيين الشماليين على هذا النحو؛ إذ إنَّ بعض الناس فقط هم مَن لديهم مثل هذه النزعة.

كذلك يجادل هذا الكتاب عن أن المفهومية التاريخية للماضي لا تستلزم حتميَّة الحاضر بأي حال من الأحوال. والمنهج المستخدم هنا هو منهج جينالوجيّ في سعيه إلى تحديد مسارات تاريخية طويلة الأمد وتحليلها مع أصولها في الماضي البعيد؛ الأصول التي ما زالت تؤثر في الحاضر. ومع ذلك، فإنَّ هذا المنهج ليس غَائِيًا. وبصيغة أخرى نقول إنَّ الماضي بحكم طبيعته هو الذي جعل الحاضر على ما هو عليه، لكن لم يكن لزامًا أن تسير الأمور على هذا النحو. فمن الناحية المؤسسية والأيديولوجية؛ المادية والأخلاقية، لم يكن حتميًّا أن ينتهي بنا الحال إلى ما نحن عليه اليوم. لقد اتُّخِذَتْ قرارات بشرية لم يكن في اتخاذها ضرورة، وتبيَّن أنَّ بعضها كانت قرارات خطيرة للغاية. فتم تشكيل الأنماط وتبرير التطلُّعات وتبني التوقُّعات والتأثير في الرغبات وتطبيع سلوكيات جديدة، وهي أشياء لم تكن هناك ضرورة لترسيخها ونشرها. وفي إطار القيود المفروضة والفُرص التي أتاحتها الوقائع البيولوجية، فإنَّ ماضي البشر ليس نِتاجًا لأي «قوى» اجتماعية أو اقتصادية أو أيديولوجية أو ثقافية مستقلة أو ذاتية؛ بل إنَّ هذه القوى هي في نفسها المنتج التراكمي الكُليِّ لعددٍ لا يُحصى من قرارات البشر وأفعالهم، وأحيانًا ما تكون هذه القرارات والأفعال في إطار مؤسسي ومؤمَّنة سياسيًّا ومستدامة، وأحيانًا أخرى لا تكون كذلك، كما أنها تؤثِّر بدورها في القرارات والأفعال الأخرى وتُقيِّدُها. لقد كان ماركس مُحقًّا في أنَّ البشر هم الذين يصنعون التاريخ لكن تحت ظروف لم يختاروها بأنفسهم[28]. ومع ذلك فتصوُّره كان محدودًا -دون مبرر- بمعتقداته الميتافيزيقيَّة الإلحاديَّة والماديَّة التي تؤسس لآرائه عن البشر وتطلعاتهم ورفاههم؛ وهي أفكارٌ شَكَّلت مجموعة واحدة فقط من ادِّعاءات الحقيقة

من بين مجموعات أخرى عديدة في أوروبا في منتصف القرن التاسع عشر. فـ «القوى» الاقتصادية والتَشكُّل الطبقي والصراع الطبقي لا تمثل حتميَّات تاريخية؛ بل تُمثِّل التأسيس لرغبات وقيم وقرارات وسلوكيات بشرية معينة وتعزيزها دون غيرها.

ومن الحجج الأساسية في هذا الكتاب أنَّ الصورة السائدة عن استبداليَّة (supersessionism) تاريخية قوية بين أواخر العصور الوسطى والعصر الحاضر هي صورة مُضلِّلة على نحوٍ خطير، إن لم تكن مغلوطة من أساسها[29]. فقد شَاعَ في نصف الألفية الماضية حالات رفض وليس تفنيدًا وتمحيصًا -وكذلك اقتطاع انتقائي- للأفكار والالتزامات والمعايير والتطلعات. وغالبًا ما كانت تُستنكَرُ ادِّعاءات الحقيقة والقيم الموروثة دون إثبات خطئها، تمامًا مثلما لم يتم في الغالب التخلي عن الرؤى العالمية والمؤسسات القديمة. والحاصل أنَّها استمرت، بصورة متكررة وبأشكال مُعقَّدة، في التفاعل مع ادِّعاءات مقابِلة وحقائق تاريخية جديدة استُمِدَّتْ منها بشكل مختلف وأثَّرت فيها بدورها.

إنَّ إغفال هذه الحقائق ينتج عنه تاريخٌ استبداليٌّ يُشوِّه فهمنا للحاضر، ربما فيما يتعلق بالدين بشكل أكثر وضوحًا، كما لو كانت التقاليد الدينية قد هُجِرت بالفعل إمَّا باعتبارها وقائع اجتماعية أو بتصويرها ضعيفة فكريًّا حتى تنافس الأيديولوجيات العلمانيَّة. وعلى الرغم من رفضها الذي بدأ مع الإصلاح البروتستانتي، فإنَّ ادِّعاءات الحقيقة المركزيَّة وما يتعلق بها من ممارسات المسيحية القروسطيَّة كما تجسَّدت في الكاثوليكية الرومانية، على سبيل المثال؛ لم تتلاشَ أبدًا، وهي تشمل -بالإضافة إلى العديد من المعتقدات التي شاركها كاثوليك الحقبة الحديثة المبكرة مع معظم معاصريهم البروتستانت- ادِّعاءات الحقيقة حول السلطة البابويَّة وسلطة المجمع المسكوني، وطبيعة الكنيسة، ونَوال النِعمة الإلهيَّة بواسطة الأسرار الكنسيَّة السبعة، وحقيقة حرية الإرادة البشرية برغم الخطيئة الأولى، والدور الضروري لأفعال البشر في الخلاص، وكذلك ممارسات أخرى مثل المشاركة في القُدَّاس، والاعتراف السريّ بالخطايا، والصلاة بشفاعة القديسين، وإجلال الإفخارستيّا أو سر التناول (Eucharist). وما زالت هذه الادِّعاءات والممارسات مستمرة إلى اليوم على الرغم

من التحوُّلات الجوهريَّة للحداثة والتأثيرات العديدة للوقائع الإنسانية في الكاثوليكيَّة إبان الحقبة الحديثة والحقبة الحديثة المبكرة، وهي اليوم تُسهم في التعدديَّة الغربية المفرطة المعاصرة، كما تُسهم فيها ادِّعاءات الحقيقة وممارسات لا تُعد ولا تُحصى بين المسيحيين البروتستانت بجذورها الضاربة في القرن السادس عشر أو في فترات لاحقة، وحضور ظاهر بقوة في الولايات المتحدة اليوم، مثلما كانت حاضرة طيلة تاريخ البلاد وفي البلدان البروتستانتية في أوروبا الغربية وصولًا إلى القرن العشرين.

إنَّ تجاهل مثل هذه الحقائق ينتج عنه تاريخٌ استبداليّ لا يمكنه أن يُفسِّر الحقائق البشرية الراهنة. وقد عبَّر بعض العلماء في السنوات الأخيرة عن تعجبهم من أن «الدين قد عاد». لكنَّ العجيب هو أنَّ الدين لم يكن قد رحل من الأساس، بغض النظر عن «تحقيق الرغبات العلميَّة والبحثيَّة» أو إسقاطات أولئك الذين ارتضوا النظريات الكلاسيكية للتحديث والعَلْمَنة[30]. إن الذين يكتبون وفق أجندة علمانويَّة مذهبيَّة -تتجاهل ليس فقط حقائق المعتقد الديني والممارسات الدينية في العالم الحديث، ولكن أيضًا اللاهوت المعاصر المُعقَّد فكريًا ودراسات الكتاب المقدَّس وفلسفة الدين- هم وحدهم من يمكنهم الادِّعاء أنَّه حتى التاريخ الفكري في حقبة ما بعد التنوير -مثلا- يمكن سرده بيقين تام على أنَّه قصة نزع سحر فيبيريَّة [نسبة إلى ماكس فيبر] متزايدة ولا مناص منها، وصعود حتميّ مزعوم للإلحاد ما بعد الداروينيِّ. فكيركجارد ونيومان ينتميان إلى التاريخ الفكري في القرن التاسع عشر مثليهم مثل ماركس ونيتشه. ومن ألمع طلاب الفلسفة عند إدموند هوسرل، هناك إديث شتاين التي اعتنقت الكاثوليكية وصارت راهبة كرمليَّة في ثلاثينيات القرن العشرين؛ وفي عام 1970 مُنِحَتْ إليزابيث أنسكومب الكاثوليكيَّة المتعصبة كرسي الفلسفة بجامعة كامبريدج، وهو الكرسي الذي كان يشغله سابقًا أستاذها لودفيج فيتجنشتاين؛ وفي يناير من عام 2004 وقف جوزيف راتزينغر [البابا بنديكت السادس عشر] وجهًا لوجه أمام يورغن هابرماس في مناظرة حول الدين والفلسفة والسياسة، وكان ذلك بالأكاديمية الكاثوليكية في ميونيخ[31]. وفي القرن العشرين -الأمر الذي لا يزال يَصِحُّ على بداية القرن الحادي والعشرين- بَرَزَ عددٌ من اللاهوتيين والفلاسفة البروتستانت والكاثوليك، من كارل بارث وهنري دي لوباك

إلى تشارلز تايلور ونيكولاس وولترستورف. إنَّ معقوليَّة الصورة الاستبداليَّة -السائدة- للتاريخ الغربي تعتمد على تجاهل مثل هذه الحقائق، وتثير تساؤلات مستمرة عن المعاني الدقيقة التي يكون فيها عصرنا «عصرًا علمانيًّا».

يدرك المؤرخون المتمرِّسون -وأنا منهم- التنوُّع الواسع، والخصوصيات المحليَّة، والفوارق الفردية الدقيقة، والحقائق المُعقَّدة لماضي البشر عبر الزمان والمكان. لقد سعيتُ إلى عدم الاختيار بين «الكُليِّين» (lumpers) و«التقسيميِّين» (splitters) وفقًا لثنائية جاك. هـ. هيكستر، أو بين «العموميِّين» (parachutists) و«المتخصِّصين» (truffle hunters) كما عند إيمانويل لو روي لادوري؛ لكنني حاولتُ بدلًا من ذلك التفكير بمعزل عن مثل هذه الثنائيات بما يتوافق مع هدفي الأساسي[32]. ولا شك أنَّ تحديد الفوارق الدقيقة لا يقل أهمية لفهم الماضي عن إدراك العموميات أو القواسم المشتركة الأصيلة، كما أن العناية الدقيقة بالتفاصيل الواضحة الملموسة لا تتعارض مع فهم كيفية دخولها في أنماط أوسع. إنَّ اختيار أحد الطرفين في هذه الثنائيات مقابل إقصاء الآخر لن يكون كافيًا لتفسير التغييرات والصيرورات التاريخية على المدى الطويل، مثلما لن يكون كافيًا البقاء داخل حقبة تاريخية واحدة أو دولة معينة أو نوع واحد من التاريخ.

وإلى جانب الرغبة الفكرية في تفسير أفضل مما جاءت به السرديات التقليدية حول كيفية استمرار تأثير الماضي البعيد في الحاضر، مع تركيز خاص على نتائج وآثار عصر الإصلاح؛ فإنَّ دوافعي للكتابة هي دوافع عمليَّة أيضًا وموجَّهة نحو -على الأقل- ثلاث قضايا راهنة على قدر كبير من أهمية. ولكنَّ تقديم الأمر على هذا النحو مضلِّل وله دلالات سلبية. إنَّ أحد التقسيمات الشائعة في العمل الأكاديمي هو الفصل بين المؤرخين وعلماء الاجتماع. فالمؤرخون يدرسون الماضي ولكن (بصرف النظر عن الإشارات والتلميحات في استنتاجاتهم) لا يهتمون عادةً بالمسائل العملية الراهنة (إلَّا إذا كانوا يدرسون الماضي القريب). أما علماء الاجتماع وعلماء النفس والاقتصاديون وعلماء السياسة عادةً ما يفحصون الحقائق البشرية الراهنة، لكنهم نادرًا ما يشيرون إلى الماضي إلَّا بطرائق سطحيَّة وهامشيَّة. وثمة ادِّعاء بأنَّ المؤرخين الذين يخالفون هذا التقسيم الاختصاصيِّ «لم يعد لهم علاقة بالتاريخ»، وأنَّ علماء الاجتماع الذين

من التحوُّلات الجوهريَّة للحداثة والتأثيرات العديدة للوقائع الإنسانية في الكاثوليكيَّة إبان الحقبة الحديثة والحقبة الحديثة المبكرة، وهي اليوم تُسهم في التعدديَّة الغربية المفرطة المعاصرة، كما تُسهم فيها ادِّعاءات الحقيقة وممارسات لا تُعد ولا تُحصى بين المسيحيين البروتستانت بجذورها الضاربة في القرن السادس عشر أو في فترات لاحقة، وحضور ظاهر بقوة في الولايات المتحدة اليوم، مثلما كانت حاضرة طيلة تاريخ البلاد وفي البلدان البروتستانتية في أوروبا الغربية وصولًا إلى القرن العشرين.

إنَّ تجاهل مثل هذه الحقائق ينتج عنه تاريخٌ استبداليّ لا يمكنه أن يُفسِّر الحقائق البشرية الراهنة. وقد عبَّر بعض العلماء في السنوات الأخيرة عن تعجبهم من أن «الدين قد عاد». لكنَّ العجيب هو أنَّ الدين لم يكن قد رحل من الأساس، بغض النظر عن «تحقيق الرغبات العلميَّة والبحثيَّة» أو إسقاطات أولئك الذين ارتضوا النظريات الكلاسيكية للتحديث والعَلْمَنة[30]. إن الذين يكتبون وفق أجندة علمانويَّة مذهبيَّة -تتجاهل ليس فقط حقائق المعتقد الديني والممارسات الدينية في العالم الحديث، ولكن أيضًا اللاهوت المعاصر المُعقَّد فكريًا ودراسات الكتاب المقدَّس وفلسفة الدين- هم وحدهم من يمكنهم الادِّعاء أنَّه حتى التاريخ الفكري في حقبة ما بعد التنوير -مثلا- يمكن سرده بيقين تام على أنَّه قصة نزع سحر فيبيريَّة [نسبة إلى ماكس فيبر] متزايدة ولا مناص منها، وصعود حتميّ مزعوم للإلحاد ما بعد الداروينيِّ. فكيركجارد ونيومان ينتميان إلى التاريخ الفكري في القرن التاسع عشر مثليهم مثل ماركس ونيتشه. ومن ألمع طلاب الفلسفة عند إدموند هوسرل، هناك إديث شتاين التي اعتنقت الكاثوليكية وصارت راهبة كرمليَّة في ثلاثينيات القرن العشرين؛ وفي عام 1970 مُنِحَتْ إليزابيث أنسكومب الكاثوليكيَّة المتعصبة كرسي الفلسفة بجامعة كامبريدج، وهو الكرسي الذي كان يشغله سابقًا أستاذها لودفيج فيتجنشتاين؛ وفي يناير من عام 2004 وقف جوزيف راتزينغر [البابا بنديكت السادس عشر] وجهًا لوجه أمام يورغن هابرماس في مناظرة حول الدين والفلسفة والسياسة، وكان ذلك بالأكاديمية الكاثوليكية في ميونيخ[31]. وفي القرن العشرين -الأمر الذي لا يزال يَصِحُّ على بداية القرن الحادي والعشرين- بَرَزَ عددٌ من اللاهوتيين والفلاسفة البروتستانت والكاثوليك، من كارل بارث وهنري دي لوباك

إلى تشارلز تايلور ونيكولاس وولترستورف. إنَّ معقوليَّة الصورة الاستبداليَّة -السائدة- للتاريخ الغربي تعتمد على تجاهل مثل هذه الحقائق، وتثير تساؤلات مستمرة عن المعاني الدقيقة التي يكون فيها عصرنا «عصرًا علمانيًّا».

يدرك المؤرخون المتمرِّسون -وأنا منهم- التنوُّع الواسع، والخصوصيات المحليَّة، والفوارق الفردية الدقيقة، والحقائق المُعقَّدة لماضي البشر عبر الزمان والمكان. لقد سعيتُ إلى عدم الاختيار بين «الكُلِّيِّين» (lumpers) و«التقسيميِّين» (splitters) وفقًا لثنائية جاك. هـ. هيكستر، أو بين «العموميِّين» (parachutists) و«المتخصِّصين» (truffle hunters) كما عند إيمانويل لو روي لادوري؛ لكنني حاولتُ بدلًا من ذلك التفكير بمعزل عن مثل هذه الثنائيات بما يتوافق مع هدفي الأساسي[32]. ولا شك أنَّ تحديد الفوارق الدقيقة لا يقل أهمية لفهم الماضي عن إدراك العموميات أو القواسم المشتركة الأصيلة، كما أن العناية الدقيقة بالتفاصيل الواضحة الملموسة لا تتعارض مع فهم كيفية دخولها في أنماط أوسع. إنَّ اختيار أحد الطرفين في هذه الثنائيات مقابل إقصاء الآخر لن يكون كافيًا لتفسير التغييرات والصيرورات التاريخية على المدى الطويل، مثلما لن يكون كافيًا البقاء داخل حقبة تاريخية واحدة أو دولة معينة أو نوع واحد من التاريخ.

وإلى جانب الرغبة الفكرية في تفسير أفضل مما جاءت به السرديات التقليدية حول كيفية استمرار تأثير الماضي البعيد في الحاضر، مع تركيز خاص على نتائج وآثار عصر الإصلاح؛ فإنَّ دوافعي للكتابة هي دوافع عمليَّة أيضًا وموجَّهة نحو -على الأقل- ثلاث قضايا راهنة على قدر كبير من أهمية. ولكنَّ تقديم الأمر على هذا النحو مضلِّل وله دلالات سلبية. إنَّ أحد التقسيمات الشائعة في العمل الأكاديمي هو الفصل بين المؤرخين وعلماء الاجتماع. فالمؤرخون يدرسون الماضي ولكن (بصرف النظر عن الإشارات والتلميحات في استنتاجاتهم) لا يهتمون عادةً بالمسائل العملية الراهنة (إلَّا إذا كانوا يدرسون الماضي القريب). أما علماء الاجتماع وعلماء النفس والاقتصاديون وعلماء السياسة عادةً ما يفحصون الحقائق البشرية الراهنة، لكنهم نادرًا ما يشيرون إلى الماضي إلَّا بطرائق سطحيَّة وهامشيَّة. وثمة ادِّعاء بأنَّ المؤرخين الذين يخالفون هذا التقسيم الاختصاصيِّ «لم يعد لهم علاقة بالتاريخ»، وأنَّ علماء الاجتماع الذين

يتجاوزون هذا التقسيم «ما زالوا عالقين في الماضي» كما يقال. لكنَّ هذا التقسيم في العمل الأكاديمي لا ينبغي تحديده بصرامة كما هي الحال في الغالب، فلا شك أنه لا يمكن الفصل التام بين الطرفين؛ وذلك ببساطة لأنَّ حقائق الحاضر هي نِتاج صيرورات الماضي. وإذا كانت حجَّة هذا الكتاب سليمة وقريبة من الصحَّة، فلا يمكننا فهم طبيعة الحقائق المعاصرة حتى نرى كيف كانت وما زالت تتشكَّل من الماضي البعيد. إنَّ رؤية الواقع الراهن بهذه الطريقة قد تسلِّط الضوء -بصورة غير متوقعة- على فهمنا للواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الحالي، وكذلك على بعض الافتراضات الفكريَّة المُسَلَّم بها (في الغالب) وأشكال تضمينها داخل أطر مؤسسية سعيًا وراء المعرفة. لذلك، مع أني مؤرخ متخصص في تاريخ أوروبا في الحقبة الحديثة المبكرة بموجب التدريب المهني في حقل التاريخ، فإنَّ هذه الدراسة معنيَّةٌ بالحاضر بقدر ما هي معنيَّةٌ بالماضي.

إنَّ الشعور بالغرابة للوهلة الأولى إزاء فكرة أنَّ الوقائع الحالية تتأثَّر بالماضي البعيد يتلاشى بمجرد أن نكون على استعداد لمُسَاءلة التصوُّر السائد عن التغيير والتحقيب التاريخي. فمن المفترض ألَّا يجادل أحدٌ في أنَّ الحقائق البشرية الراهنة هي نِتاج صيرورات تاريخيَّة سابقة. وهذه الفكرة المعتادة تنبثق ببساطة من ديمومة الحياة البشرية. لكنَّ النزوع إلى اعتبار الماضي البعيد غير ذي صلة بالواقع المعاصر يعكس التصوُّر الاستبداليِّ للتاريخ -الذي نوقش آنفًا- ومظهره المؤسساتي في مهنة الاشتغال بالتاريخ. يبدو أنَّ الافتراض الشائع هو أنَّ العالم الغربي اليوم مُفَسَّرٌ بما يكفي فيما يتعلَّق بالحياة البشرية منذ الثورة العلميَّة وعصر التنوير والتصنيع وظهور الرأسمالية الحديثة. وكما ذكرنا، فإنَّ هذا الكتاب يسعى إلى إظهار الجوانب الهامَّة في خطأ هذا الافتراض، وفي الوقت نفسه يتضمن عرضه هذه التطورات التاريخية الكبرى ويسعى إلى تحديد علاقتها بكل من عصر الإصلاح وبالحاضر. وسيوضح التحليل الطرائق التي تنتمي بها الشواغل العملية المعاصرة الثلاثة التي ترد مناقشتها فيما يأتي -بعيدًا عن كونها مسائل عابرة تقتصر على الأوضاع الأمريكية الراهنة- إلى مسارات تاريخية معقَّدة ظلت تتشكَّل طيلة قرون، ومن ثمَّ فمن غير المرجح أن تتلاشى في وقت قريب.

أولًا، يعتريني القلق، إلى جانب بعض الأمريكيين الآخرين، بشأن مدى تصاعد وتيرة الاستقطاب السياسي والثقافي بين الناس في الولايات المتحدة بصورة لم يسبق لها مثيل، منذ ثمانينيات القرن العشرين على الأقل، سواء كنا نرى أنَّ هذه الظاهرة تستحق أن يُطلق عليها اسم «حرب ثقافية» أو لا نرى ذلك[33]. وقد أشار دانييل بيل في عام 1996 إلى «أمريكا المرتبكة، الغاضبة، المضطربة، غير الآمنة»، ويبدو أن توصيفه هذا يصحُّ الآن أكثر من أي وقت مضى[34]. فالأمريكيون منقسمون بشدة حيال العديد من القضايا التي لها آثار كبيرة في حياتهم الوطنية، بما في ذلك التدخلات العسكرية الأمريكية في الخارج، ومكانة الدين في المجال العام، وقسائم المدارس والتعليم العام، والإجهاض، والتمييز العرقي الإيجابي، ومراقبة الأسلحة النارية، والعلاقة بين حماية البيئة والتنمية الاقتصادية، ومدى قبول ثقاة شعبية فاضحة جنسيًّا وعنيفة بوضوح. وأيًّا كانت القضية، فإنَّ الثقافة السياسية الوطنية الأمريكية كما تظهر في وسائل الإعلام تفتقر إلى الدقة، وهي ثقافة مُحمَّلة بالضغائن والمشاحنات. وغالبًا ما يبدو أنَّ «مجالنا العام المسموم»، كما وصفه أنتوني جرافتون مؤخرًا، ليس أكثر من مجرد مشادة كلاميَّة أو مساجلة بين شخصين يطلقان شعارات مُشوَّهة ومضلِّلة وعبارات دعائية رنَّانة[35]. تبدو وقائع الحياة السياسية الشعاراتيَّة بعيدةً كل البُعد عن مثاليات المواطنين المثقفين والمُنصفين والعقلانيين التي يُنظِّر لها مناصرو الديمقراطية التداوليَّة أو التشاورية، سواء كان ذلك في شكل رولزيّ (نسبةً إلى جون رولز) أو هابرماسيٍّ (نسبةً إلى يورغن هابرماس) أو في أي شكل آخر[36]. أضف إلى ذلك أمرًا مثبتًا على المستوى الأمبريقي؛ وهو نزوع المواطنين على اختلاف عقلياتهم إلى تجنُّب الصراع المباشر، لنصل إلى استنتاج ديانا موتز الواقعي إذ تقول: «ثمة شك في أنَّ الثقافة السياسية للنشطاء المتطرفين يمكنها أن تكون أيضًا ثقافة تداوليَّة بشكل كبير»[37]. وبعبارة أخرى نقول إن الناس على الأرجح لا يسعون إلى التفاعل السياسي الجاد إلا مع من يشبهونهم في الأفكار والتوجُّهات، وعلى الضد من ذلك فإن الخلافات تُقلِّل من احتمالية التفاعل في نفس المواقف المتاحة للتفاوض والتسوية المحتملة. وقد أنشأ الأمريكيون انقساماتهم داخل البلاد بأنفسهم: الكثير من الناس يختارون العيش في الأحياء أو المجمعات السكنية مع الذين يشبهونهم

في الآراء والقيم، وهو اتجاه ديموغرافي تصاعدَ بشكل حاد منذ أواخر سبعينيات القرن العشرين[38]. ويعزِّز واقع التعليم نفس هذه العملية من التجمُّع وفقًا للخلفية الاجتماعية والثقافية ووجهات النظر، سواء في أرقى المدارس الإعدادية الخاصة، أو في المدارس العامة الحضرية التي تعاني من إهمال شديد، أو بين العدد المتزايد من أنصار التعليم المنزلي، وبعض هؤلاء عازمون على حماية أطفالهم من الأفكار المرفوضة، في حين أنَّ ما يريده البعض الآخر هو مجرد تجنيب أطفالهم الالتحاق بمدرسة عامة فقيرة[39].

إنَّ سلطة المؤسسات الحكومية الأمريكية وهيئات إنفاذ القانون هي عادة من يقوم بكبح مشاعر الأسى والمرارة التي تتسبب في هذه الانقسامات، وذلك رغم تزايد تأثير الاستقطاب على المؤسسات السياسية نفسها[40]. ولكن على الرغم من العبارات المبتذلة المتكررة، لا يبدو أنَّ السياسيين ولا الصحفيين ولا الأكاديميين ولا حتى المشاهير لديهم أيَّة إجابات عن كيفية عكس مسار الاستقطاب. بل يبدو أنَّ المجال العام الأمريكي يزداد فجاجةً واحتدامًا أكثر من أي وقت مضى، وأن المتنافسين فيه أصبحوا أكثر غضبًا بعضهم تجاه بعض، ويؤكِّدون حقوقهم بشكل أكثر حدَّة ويسعون إلى تقييد أفعال خصومهم[41]. يتعايش الأمريكيون فيما بينهم باعتبارهم مواطنين، ولكن يبدو من الصعب للغاية الادِّعاء بأنهم يعيشون في ازدهار ورخاء. ولا شك أنه ما من عمل تاريخي -ولا من أي حقل أكاديمي آخر- يمكنه حل هذه المشكلة المعقَّدة، ولا تساورني أي أوهام في هذا القول. لكنَّ رؤية بعض الجذور التاريخية العميقة لمأزقنا الراهن قد تمكِّننا -على الأقل- من فهمه بشكل أفضل، ومن ثمَّ التفكير بصورة مثمرة في طرائق معالجته.

ثانيًا، إنني قلق بشأن قضية التغيُّر المناخي العالمي -إلى جانب العديد من القضايا الأخرى- وما تنذر به فيما يتعلق بسلامة البيئة على كوكب الأرض[42]. إنَّ المشكلة أعمق بكثير من سياسات هذه الإدارة السياسية أو تلك، كما لو كان يمكن حلَّها من خلال بعض السياسات البيئية الموثوقة أو الشركات الجديدة التي تستفيد من أعمال التنظيف البيئي وتخضير البيئة. وكذلك لا يرجح أن يكون هناك تأثير يُذكر لإيقاظ النزعة البيئويَّة (Environmentalism) من سُبات ما بعد السبعينيات في وسائل الإعلام والثقافة الشعبية والإعلانات. فالتسمُّم الناجم عن زيادة انبعاثات ثاني أكسيد الكربون ناتجٌ

بالأساس عن الصناعات التحويلية، والزراعة، والنقل القائم على المنتجات النفطية، وتقنيات الطاقة في جميع أنحاء العالم، والتي تعتبر هي نفسها الوسيلة لتحقيق الغاية المتمثِّلة في إشباع رغبات المستهلِك الشَّرِه واستمرار دورة الإنتاج الرأسمالي. بيدَ أنَّ المشكلة الأساسية هي أنَّ معظم الناس يسعون وراء مستويات أكبر من الثراء المادي والرفاهية، بل ويتم تشجعيهم على ذلك من خلال حملات إعلانية لا هوادة فيها، وذلك رغم أنَّ متوسط الدخل الأمريكي -على سبيل المثال- ارتفع ثمانية أضعاف بالقيمة الحقيقية خلال القرن العشرين[43]. والآن يعيش الغربيون في مجتمعات ليس لها سقف اقتنائيّ؛ فالمبادئ الاقتصادية الاستهلاكية (وليس الصناعية فقط) تعتمد تحديدًا على إقناع الناس بالتخلُّص في أسرع وقت ممكن من الأشياء التي حُثُّوا على شرائها بإلحاحٍ شديد، حتى تبدأ دورة اقتنائيَّة أخرى. وبقدر ما أنَّ هوية الفرد مُستمدَّة من الاستهلاك، فإنَّ السعي إلى بناء (إعادة بناء) واكتشاف (إعادة اكتشاف) الذات لا ينفصل عن عمليات الاقتناء التي لا نهاية لها، فلا يمكن مطلقًا قول «كفى» إذا كانت كينونة المرء تتمثَّل في شرائه للأشياء، وإذا كان تَشكُّل الذات والهوية يعتمد بشكل مستمر على الأنماط والأساليب الجديدة[44]. وهذا النوع من الروح الاستهلاكيَّة له عواقب خطيرة بطبيعة الحال. ففي الولايات المتحدة، فقدت كلمة «فائض» أي معنى أخلاقي على المستوى الاجتماعي: فلا يوجد ما يسمى «كثير جدًّا» طالما أنَّ الفرد لديه الوسائل الاقتصادية لفعل ما يحلو له[45]. ويَصِحُّ هذا الآن كما كان قبل الأزمة الاقتصادية في سنة 2008، كما يتجلى مثلًا في مواصلة المقاولين الأمريكيين في بداية سنة 2011 بناء منازل للمضاربة بلغت تكلفتها عشرات الملايين من الدولارات[46].

إنَّ نماذج الاقتصاديين الكلاسيكيين الجُدد تزيل أي فارق بين الاحتياجات والرغبات في الطلب، وتُفسِّر العقلانية البشرية باعتبارها الوسيلة الأكثر فاعلية لإشباع رغبات الأفراد الذين يسعون وراء «تعظيم المنفعة»[47]. لذلك في التنظيرات المعنيَّة بالاقتصاد الجزئي، قد يُقرِّر الأفراد الذين تُحرِّكهم الأفضلية -وهو منطقي- قيادة سيارات الدفع الرباعي الرياضية بأنفسهم بسبب المتعة التي يشعرون بها، وذلك على النقيض من تَحمُّل متاعب التنقل في السيارات الهجينة، على الرغم من التباين الشديد

في التأثير البيئي لكل من الخيارين. إذ إنَّ تكلفة الفرصة البديلة للتخلي عن سيارات الدفع الرباعي الرياضية هي ببساطة أكبر من تكلفة الاستمرار في قيادتها. وقد يأخذ الراغبون في ذلك بهذا الخيار، على نحو عقلاني، كل يوم ولسنوات، ويمكنهم أيضًا شراء سيارات دفع رباعي أخرى لإشباع رغباتهم حين لا يصبح لون السيارة الحالية أو حالتها مُرضيًا لهم بدرجة كافية. ويبدو أنَّ الملايين من الناس يرون في سَنّ القوانين التي تمنع سيارات الدفع الرباعي -أو أي سلع استهلاكية أخرى متاحة- تقييدًا لا يُحتَمَل للحرية الفردية، ناهيك عن كونه تقييدًا اعتباطيًّا لكفاءة السوق والنمو الاقتصادي.

ورغم الأدلة الاجتماعية التي تُثبت خلاف ذلك، يظل من البديهي بوضوح أنَّ اقتناء السلع الاستهلاكية هو الوسيلة المفترضة إلى سعادة الإنسان؛ فكلما كانت السلع أكثر وأفضل، كانت حياة الإنسان أفضل وأسعد[48]. أو هكذا تبدو الطريقة التي يفكِّر بها المستهلكون في الصين والهند؛ أن يسيروا على خطى الولايات المتحدة وأوروبا. ولكن في ظلِّ غياب الحل لمشكلة انبعاثات ثاني أكسيد الكربون وآثارها المناخيَّة، فإنَّ استهلاك الفرد الهندي والصيني بنفس معدل الأمريكي قد يهدِّد قدرة الكوكب على توفير لوازم الحياة على المدى الطويل. لذلك فإنَّ القصة قد لا تنتهي نهاية سعيدة. وربما يتبيَّن أنَّ السعي العقلاني -على نحو أداتي- وراء الاستهلاك الفردي والمتعة والثروة سيؤدي إلى تدمير تدريجي وجماعي لقدرة كوكب الأرض على مواصلة الحياة. وربما لن يؤدي الإيمان الراسخ بالسوق والإصرار على النمو الاقتصادي الدائم إلى مستقبل أفضل، بل إلى لا شيء[49]. (يبدو من غير المرجح أنَّ تؤدي الأزمة المالية التي انفجرت في عام 2008 إلى أي تغيير أساسي في اتجاه العلاقة التبادلية بين النزعة الاستهلاكيَّة والرأسمالية، مع الأخذ في الاعتبار أنَّ الجهود الدولية والوطنية تبحث عن سُبل لاستعادة تلك العلاقة). ويبدو أنَّ السعي الجماعي وراء أشياء أكثر وأفضل يجعل الكوكب أكثر سخونة على نحو خطير بأشكال هي بمثابة تذكير صارخ بالواقع الحقيقي، لا بالوقائع التي «نُشكِّلها» أو «نبنيها» لأنفسنا، بل التي يبحث فيها علماء الأحياء وعلماء البيئة، وعلماء الغلاف الجوي وعلماء المحيطات. إنَّ محاولة الفهم التاريخي لجذور المواقف والقيم والمؤسسات والممارسات المتشابكة التي ساهمت

في الأخطار البيئية التي نواجهها اليوم تبدو عملية جديرة بالاهتمام. وفي آخر أعماله الكبيرة، والذي أضاف المزيد إلى علم تأريخ الاستهلاك الناشئ بقوة، يقول جان دي فريس -وهو مُحق في ذلك- إنَّ «رغبات المستهلك لها تاريخ»[50]، وأصولها التاريخية تسبق ظهور الصناعات التحويلية الحديثة في أواخر القرن الثامن عشر.

وأخيرًا، فإنني منشغل بمسألة إنكار مقولة الحقيقة بين العديد من الأكاديميين في مجالات الأخلاق الإنسانية والقيم والمعاني، وهو إنكار غير مدروس يفتقر إلى المنطق السليم. فثمة ادِّعاءات كثيرة أنَّ المعاني والأخلاق والقيم الإنسانية لا تتعدى كونها من الأشياء التي يبنيها البشر لأنفسهم في مختلف العصور والثقافات بشكل ذاتيّ وعَرَضيّ، أو على الأقل أنَّنا لا يمكننا معرفة ما إن كان أي منها [المعاني والأخلاق والقيم] يتعدى هذا الوصف. وهذا الموقف لا يقتصر على علماء الأنثروبولوجيا الثقافية أو الباحثين في الإنسانيات ممن يتبنَّون أحدث الاتجاهات النظرية النقدية. فمثلًا، يرى الفيزيائي ستيفن واينبرج، الحائز على جائزة نوبل والناقد الشرس لهجمات ما بعد الحداثة على العِلم، أنَّ «القضايا الأخلاقية أو الجمالية ليست من نوع القضايا التي يصح وصفها بالصدق أو الكذب»؛ لأننا «نختلق القيم لأنفسنا ونحن نواصل سيرنا في الحياة»[51]. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه لا يجوز مطلقًا -مثلًا- قول: «من الصدق أنَّ الإبادة الجماعية والاغتصاب أمور خاطئة بالنسبة إلى جميع الناس». إنَّنا إذا اختلقنا قيمنا وأخلاقنا بأنفسنا، فلن تكون هناك أسس -سوى الميول والتفضيلات- لإدانة التعذيب أو بيع المراهقات في صفقات العبودية الجنسية. والأمر هو مجرد أنَّنا نحيا بثقافة لا يحب معظم أصحابها مثل هذه الأشياء. لكن «حقوق الإنسان» في الواقع لا يمكن أن تكون قاعدة ثابتة ومشتركة للأخلاق في مجتمع ممزَّق بخلافٍ جوهريٍّ حول معنى «الإنسان»، وهو ما يتضح من الجدل الدائر حول مسألة الإجهاض مثلًا. وكذلك لا يمكن أن تكون «الطبيعة البشرية» قاعدة ثابتة ومشتركة للأخلاق في مناخ أكاديمي يسوده اعتقادٌ بأنَّ مثل هذه الفكرة تعد وهمًا تعسفيًّا وجوهرانيًّا. وكما يدَّعي العديد من علماء الأحياء التطوريين فإنَّه لا يمكن للعلوم الطبيعية أن تُقدِّم أيَّة مساعدة إذا كان الإنسان العاقل (Homo sapiens) هو مجرد كائن بشراني (hominid) تكيُّفيّ على نحو ملحوظ، ولا يختلف في نوعه عن أنواع الثدييات

الأخرى التي يشترك معها في الكثير من المادة الوراثية. فالعِلم لا يضع أي أشخاص تحت الملاحظة ولا يستكشف أي حقوق؛ لسبب بسيط هو أنه لا يمكن استنتاج شيء بالنظر إلى المسلَّمات الميتافيزيقية والافتراضات التجريبية (الإمبريقية) للعِلم. والذين يُعرفون بأنصار نزعة تجاوز الإنسانية أو الإنسانوية العابرة (transhumanists) يفهمون الآثار المترتبة على ذلك. وإذا كانت «الحقوق» و«الأشخاص» بل وكذلك «الأخلاق» هي مجرد بِنى بلا أساس تجريبي في نتائج العِلم، وإذا كان العِلم وحده هو الذي يحق له أن يخبرنا بحقيقة الواقع، فإنَّ هذه البِنى يمكن تفكيكها وإزالتها سعيًا وراء بدائل أخرى كوضع خطة أو أجندة أخلاقية يوجينيّة [تدعم تحسين النسل] تسعى إلى التعجيل بالتجاوز الذاتي التطوُّري للإنسان العاقل[52]. إنَّ هدف أنصار الإنسانوية العابرة (ما بعد الإنسانويين) هو القضاء الذاتي على البشر عمدًا بواسطة التلاعب بالجينات.

ومن واقع التعدديَّة التي لا يمكن إنكارها، كثيرًا ما يُستَدَل على أنَّ النسبيَّة الأخلاقية والثقافية صادقة، وأنَّه لا توجد معايير وقيم قابلة للتطبيق بشكل صحيح على الناس في كل زمان ومكان. (من هنا يأتي عدم اتساق محاولات التخلي عن الحقيقة باعتبارها مقولة، إذ دائمًا ما ينطوي إنكار الحقيقة على ادِّعاءٍ واحد للحقيقة على الأقل. فالإنصاف في الإحجام عن الحقيقة يستلزم التوقف عن تقديم التوكيدات أو الحجج). وعوضًا عن السعي إلى تقديم ادِّعاءات للحقيقة حصريَّة وخصوصيَّة وخلافيَّة، يجب علينا (لاحظ هنا الإلزام المعياري) تعزيز التسامح والتنوُّع، لكن ليس كل أنواع التنوُّع؛ فالعنصرية والتحيُّز الجنسي والعنف -على سبيل المثال- كلها أفعال سيئة، وبالتالي لا يمكن التسامح معها. لكن كلمة «سيئة» هي مقولة أخلاقية في ذاتها، لذلك فنحن بحاجة إلى معيار أخلاقي لتمييز التنوُّع والتسامح الصالحين من التنوُّع والتسامح السيئين. لكنَّ الأخلاق قد انحدرت بالفعل إلى مجال البِنى الذاتية والعَرَضِيَّة، ومن ثمَّ ليس لدى البنيويين الأخلاقيين أرضية يقفون عليها، ولا أساس يمكِّنهم من تقديم ادِّعاءات معياريَّة[53]. وإذا كانوا مُحقين في ذلك، فلماذا يجب على المرء قبول بِنيتهم الاعتباطية للأخلاق بدلًا من بِنية عنصرية فاشية أو كاثوليكية سلطويَّة أو بروتستانتية أصولية أو إسلامية جهاديَّة؟ لماذا حقًّا، إلَّا إذا كانت حقيقية؟

إنَّ إنكار الحقيقة والمعايير الأخلاقية غير الذاتية باسم التسامح والتنوُّع هو هزيمة ذاتية وتناقض ذاتي، إلا إذا كان المرء مستعدًّا للتمادي أكثر من ذلك والإقرار بأنَّ الإبادة الجماعية والاغتصاب والعبودية والتعذيب من الأمور المقبولة. ولحسن الحظ أنَّ الباثولوجيِّ [عالم الأمراض] فقط هو مَن يمكنه ادعاء ذلك، رغم أنَّ سبب ذلك غير واضح حتى إذا كانت فلسفة الأخلاق بلا أي أساس موضوعي. ومع ذلك لا تزال هناك مشكلة حقيقية وضاغطة، وهي كيفية ترسيخ ادِّعاءات الحقيقة بشأن الأخلاق والقيم وسط أطياف من التوكيدات المتعارضة والمتغيِّرة. يجب علينا تقديم حجج أخلاقية إذا أردنا ألَّا تكون إدانة مثل هذه الشرور مجرد اختيار فرديّ أو تفضيل أغلبيٍّ مواتٍ لنا، وإذا أردنا توضيح السبب -مثلًا- في أنَّ العلاقات الإنسانية الاستغلالية والمؤذية من الأمور الخاطئة في كل زمان ومكان. ويبدو من الأفضل إجراء تحليل تاريخي لأصل وطبيعة وضعنا الراهن، الأمر الذي من شأنه -على الأقل- أن يوضح لنا طبيعة المشكلة. فالحقيقة أنَّ أي تاريخ يقتصر على العصر الحديث هو تاريخ منقوص لا محالة.

إذا كان التأثير المستمر للماضي البعيد في الحاضر يمر عادةً مرور الكرام دون أن يفطن إليه أحد، وهذا في جزء منه بسبب الطرائق المعقَّدة التي تتشابك فيها عناصره؛ فإنَّ التفكيك والجينالوجيا ليسا مجرد مجازات. وبحسب مقولة نيتشه المذكورة آنفًا، يشير [التفكيك والجينالوجيا] أيضًا إلى منهجٍ وشكلٍ من الكتابة التاريخية. وكل فصل من الفصول الستة التالية يركِّز من الناحية الجينالوجية على واحد من خيوط التشابك الرئيسية المتمايزة من الناحية التحليلية، وذلك في محاولة لتعزيز الفهم، وليس لأنَّ كل مجال من مجالات الحياة البشرية التي تركِّز عليها هذه الفصول كان يُعاش بشكل منفصل عن الآخر. ويحلِّل كل فصل مسارًا تاريخيًّا مهمًّا ضمن مجال معيَّن من الحياة البشرية، مع ذكر بعض من علاقاته بالمجالات الأخرى التي جرى تحليلها. وعليه، فإنَّ هذا الكتاب في مجمله يشكِّل تفسيرًا عن تَشكُّل الحداثة باعتبارها رفضًا متعدد الأوجُّه لعناصر مختلفة من المسيحية القروسطية وتَبنيًا وتعيينًا متنوُّعًا لعناصر أخرى منه. ولا يوجد فصلٌ منفصل عن الآخر؛ فالحُجَّة العامة للكتاب تقوم على النظر إلى كل فصلٍ مقترنًا بغيره من الفصول.

تتمايز السرديات الست الطويلة عن بعضها البعض، وفي الوقت نفسه، ترتبط ببعضها البعض كأجزاء من سردية تأويلية واحدة. لذا، ربما يجدر بنا توضيح الحُجَّة الشاملة بإيجاز شديد. هذه ليست دراسة عن الاضمحلال من عصر ذهبي مفقود، ولا سرديَّة عن التقدُّم نحو مستقبل أكثر إشراقًا وازدهارًا؛ بل هي تحليل للعواقب التاريخية غير المنشودة المستمدَّة من الاستجابات التحويلية للقضايا البشرية الرئيسية المتصوَّرة. لقد كانت المسيحية في أواخر العصور الوسطى نظرةً كونيَّة مُمَأسَسَة، لكنها نظرة عتيقة تميَّزت بالهوَّة الكبيرة بين التشريعات العقديَّة والتعاليم الدينية والممارسات الفعلية للعديد من المسيحيين، وبين مُثُلها ووقائعها. وقد شكَّل هذا الوضع المجموعة الأولى من المشكلات. كيف تم رتق هذه الهوَّة؟ وكيف أصبحت الحياة البشرية المشتركة أكثر مسيحيَّة حقًّا؟ يعتقد قادة الإصلاح أنَّ المشكلة الأصلية كانت مشكلة عقائديَّة، وفي سعيهم لحلِّها عن طريق اللجوء إلى الكتاب المقدَّس، قدَّموا -عن غير قصد- أنواعًا متعددة من الخلافات غير المرغوب فيها. وشكَّلَ هذا مجموعة جديدة من المشكلات، مختلفة عن مجموعة المشكلات الأولى. ماذا كانت ماهية المسيحية الحقيقية وكيف عُرِفَتْ؟ لقد كان النزاع العقائدي بلا نهاية، وكانت الصراعات السياسية الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت الدائبين على نظام الكنيسة-الدولة والمدعومين من السلطة الزمنية الحاكمة (magisterial Protestants)، من مطلع القرن السادس عشر حتى منتصف القرن السابع عشر، صراعات مُدمِّرة ولا تجد طريقًا للتسوية. وجَلَبَ عدم حل النزاع غير المرغوب فيه بين المسيحيين مجموعة ثالثة من المشكلات المتعلقة بالمجموعة الثانية. كيف يمكن تصوير الحياة البشرية بين مسيحيين متصارعين باستمرار على أنَّها حياة مستقرة وآمنة؟ وفي الأخير كان الحل المعتمد في جميع الدول الغربية الليبرالية الحديثة هو خصخصة الدين وتمييزه عن الحياة العامة، من الناحية الأيديولوجية والمؤسسية، من خلال الحقوق المحميَّة سياسيًّا للحرية الدينية الفردية. ولن يكون الإيمان الذاتي بل العقل الموضوعي، في العلوم والفلسفة الحديثة، هو أساس الحياة العامة. لكنَّ الدول الحديثة استمرت في الاعتماد على سلوكيات المواطنين التي اعتمدت بدورها على المعتقدات المتأصلة في المسيحية (مثل الحقوق الفردية)، حتى عندما كانت السلوكيات

الأخرى المتبعة بين المذاهب (مثل النزعة الاقتنائيَّة الماديَّة) تتناقض مع تعاليمها. وداخل الإطار المؤسسي الليبرالي للحقوق الحديثة، أدَّت العَلْمَنة في العقود الأخيرة إلى انتشار ادِّعاءات للحقيقة علمانية ودينية إلى جانب الممارسات ذات الصلة التي تُشكِّل التعدديَّة المفرطة المعاصرة. تُقدِّم هذه الوقائع المعاصرة مجموعة من المشكلات التي هي نِتاج مشكلات عصر الإصلاح، ولكن في ظروف فكرية ومؤسسية ومادية متغيِّرة بشكل جذري. والسؤال هنا هو: ما نوع الحياة العامة أو الثقافة المشتركة الممكنة في مجتمعات يتقاسم أعضاؤها القليل من المعتقدات والمعايير والقيم الجوهرية باستثناء تبنى عالمي تقريبًا لنزعة اقتنائيَّة استهلاكيَّة؟

ولأنَّ المسيحية في أواخر العصور الوسطى كانت نظرة كونيَّة مُمَأسَسة، أثَّر الإصلاح في جميع مناحي الحياة البشرية بطرائق أدَّت على المدى الطويل وبدون قصد إلى الوضع الذي يجد فيه الأوروبيون والأمريكيون الشماليون أنفسهم عليه اليوم. وهذا هو السبب في أنَّ هذا الكتاب يجمع الوقائع الإنسانية في القرون الخمسة الماضية التي قد تبدو للوهلة الأولى لا علاقة لها ببعضها البعض، مثل المفاهيم المعنيَّة بالإله، وممارسات الاستهلاك، وطبيعة الجامعات، ويسعى إلى تحليلها. وعلى هذا النحو، يشمل الاستقصاء أيضًا تَشكُّل بعض الفرضيات السائدة التي تهيمن على الحياة الفكرية الحديثة. يبدأ كل فصل بوصف الحالة التي يتسم بها العالم الغربي المعاصر فيما يتعلق بمنحى مهم من مناحي الحياة البشرية، ثم يُقدِّم تفسيرًا جينالوجيًّا لتكوينه التاريخي مع إيلاء اهتمام خاص بالتأثير التحويلي وغير المنشود لعصر الإصلاح. وتركِّز الخطوط الستة في التحليل تِبَاعًا على العلاقة بين الدين والعلم والميتافيزيقا، وأساس ادِّعاءات الحقيقة المتعلقة بالقيم والمعاني الإنسانية، والنطاق المؤسسي للممارسة العامة للسلطة، والخطاب الأخلاقي والسلوك الأخلاقي، والرغبات البشرية والرأسماليَّة، والعلاقة بين التعليم العالي والفرضيات الخاصة بالمعرفة.

أبدأُ باستقصاء بعض النتائج طويلة الأمد للرفض غير الواضح -في البداية- للرؤية المسيحية القديمة لعلاقة الله بالخَلْق ابتداءً من أواخر العصور الوسطى، ومدى استمرار هذا الرفض -ضمنيًّا ولكن بشكل مباشر وملحوظ- في الهيمنة على الحياة

الفكرية الحديثة. وقد كان من بين أهم النتائج الانتشار الواسع للرأي الحديث القائل بأنَّ التفسيرات العلمية البارزة لانتظامات الطبيعة تُقدِّم أدلة مُقنعة ضد ادِّعاءات دين الوحي أو الدين السماوي (revealed religion) على سبيل المثال. بيدَ أنَّ هذا الرأي هو نتيجة فرضيات ميتافيزيقية عَرَضيَّة ومشروطة (التي غالبًا ما يتم تبنيها دون معرفة) لها جذور ضاربة في العصور الوسطى. وقد أصبحت لهذه الفرضيات أهمية تاريخية كبير على نحو غير متوقَّع بدايةً من القرن السابع عشر؛ بسبب الأشكال التي أدَّى من خلالها النزاع المذهبي في عصر الإصلاح إلى تهميشٍ غير مقصود للخطاب اللاهوتي عن الله والعالم الطبيعي.

أما الفصل الثاني فيُحلِّل الإصلاح البروتستانتي والفلسفة الحديثة باعتبارهما أهم وسيلتين (وأكثرهما علائقيَّة) جرت بهما محاولات إثبات ادِّعاءات الحقيقة مِن قِبل الذين رفضوا المسيحية القروسطيَّة على نحو ما تجسَّدت في الكنيسة الرومانية، مما أدَّى بطرائق مختلفة إلى تعدديَّة غير منشودة مستندة، تِباعًا، إلى الكتاب المقدَّس والعقل. وقد ساعدت المآزق العقائدية في عصر الإصلاح على تعزيز انبعاث الشكوكيَّة الإبستمولوجيَّة القديمة وإلهام النزعة التأسيسيَّة (foundationalism) الفلسفية الحديثة. لكن من الناحيتين التاريخية والتجريبية، فإنَّ «العقل وحده» -منذ وقت ديكارت- لم يثبت قدرة أكبر من «الكتاب المقدَّس وحده» -منذ وقت لوثر- على تقديم أساس للوصول إلى إجابات مشتركة عن الأسئلة حول ما هو حقيقي، وكيف يجب أن يعيش الناس، أو ما الذي يجب أن يهتموا له. والنتيجة على المدى الطويل هي الزيادة غير المحدودة لادِّعاءات الحقيقة بشأن مثل هذه المسائل التي تنتشر داخل الدول الليبرالية الحديثة اليوم والتي تُسهم في التعدديَّة المفرطة في الغرب.

ويوضِّح الفصل الثالث كيف غيَّر الإصلاح الهيمنة المتزايدة في أواخر القرون الوسطى على المؤسسات الكَنَسِيَّة من قِبل سلطات غير كَنَسِيَّة، مما تركَ إرثًا راسخًا لسيطرة الدولة الحديثة على الدين أعقبه تَمخُّض للعَلْمَنَة عبر التسامح الديني. ومن بين هؤلاء المسيحيين الذين رفضوا الكنيسة الرومانية، كانت الأشكال البروتستانتية المدعومة سياسيًّا من السلطة الزمنية الحاكمة فقط هي التي كان لها تأثير واسع

النطاق ومستمر إلى جانب الأنظمة الكاثوليكية إبان الحقبة الحديثة المبكرة. وقد أدَّت الصراعات الدينية-السياسية المستمرة في عصر الإصلاح إلى الحماية السياسية للحرية الدينية الفردية في مقابل خصخصة الدين، على الرغم من أنَّ الدول الليبرالية تسيطر على الكنائس اليوم (وإن كان بشكل مختلف تمامًا) بالطريقة نفسها التي كانت عليها الدول المذهبية والطائفية في أوروبا في الحقبة الحديثة المبكرة.

في الفصل الرابع، أتتبعُ الانتقال من أخلاقيات الخير في المسيحية القروسطيَّة إلى أخلاقيات الحقوق في الليبراليَّة الحديثة عبر النزاعات والاضطرابات حول ماهية الخير في المسيحيَّة في عصر الإصلاح. وبالنظر إلى أنَّ الانقسامات الاجتماعية-الكَنَسِيَّة المسيحية عكست خلافات حول الخير وانعكاساته على حياة الإنسان، فقد غيَّر الخطاب الأخلاقي والسياسي الحديث الخطاب التقليدي عن الحقوق وترك تحديد ماهية الخير للأفراد الذين تحمي الدولة حقوقهم. لكنَّ العَلْمَنَة الناشئة كشفت إلى أي مدى استمرت المجتمعات الأخلاقية والسياسية الحديثة في الاعتماد على معتقدات جوهرية مُستمدَّة من المسيحيَّة بشأن الخير، والتي أدَّى التخلي عنها بشكل متزايد إلى تسريع وتيرة الانقسامات بين المواطنين اليوم، وهذا بدوره وضع المزيد من الضغط على الديمقراطيات الليبرالية التي تسمح بتلك الانقسامات.

يركِّز الفصل الخامس على كيف أنَّ الاستهلاك بالاقتران مع الرأسمالية والتكنولوجيا، من العصور الوسطى مرورًا بعصر النهضة وحتى الجمهورية الهولندية في القرن السابع عشر والثورة الصناعية، شكَّلوا جميعًا أيديولوجيا وممارسات ذات صلة تهيمن على الحداثة الغربية، وعلى العالم من خلال العولمة. وبالنظر إلى العَبَثيَّة المدمِّرة للصراعات الدينية-السياسية في عصر الإصلاح، اعتمد الكاثوليك والبروتستانت على اتجاهات ونزعات سَبَقت الإصلاح وقرروا اللجوء إلى السوق عوضًا عن الاستمرار في الصراع حول الدين، ومن ثَمَّ السماح باستعمارهم الذاتي على يد الرأسمالية في الثورة العمَّاليَّة. وبالاقتران مع ممارسة السلطة من قِبل الدول المهيمنة والليبرالية، فإنَّ التواشج بين الرأسمالية والنزعة الاستهلاكيَّة يُمثِّل اليوم الرابط الثقافي الذي يحافظ على التبايُن في التعدديَّة المفرطة في الغرب.

وأخيرًا، يحلِّل الفصل السادس العلاقة بين أنواع المعرفة المختلفة إلى جانب المواقع التي جرى فيها السعي وراء معارف جديدة ونقلها من العصور الوسطى إلى الحاضر. وقد اشتملت سيرورة المَذْهَبَة أو التطييف في الجامعات في عصر الإصلاح على منح الأفضلية لدراسة اللاهوت، وأدَّى ذلك إلى عزل اللاهوتيين عن المعرفة الجديدة التي انتقل السعي وراءها إلى خارج أسوار الجامعات الأوروبية في الحقبة الحديثة المبكرة. والنزاعات العقائدية المستمرة بين المسيحيين بالإضافة إلى الضعف الفكري الناتج عن الحماية السياسية جعلت معظم اللاهوتيين غير قادرين -بصورة مختلفة- على التعامل مع التجديدات والاجتهادات الفكرية في القرن الثامن عشر. وفي القرن التالي، تركَّزت صناعة المعرفة في الجامعات البحثية، وهمَّش اللاهوت تدريجيًّا، وازدادت وتيرة عَلْمَنَة المعرفة، وهي سيرورة اكتملت في بداية القرن العشرين باستثناء الجامعات الكاثوليكية التي حذت نفس الحذو في أواخر القرن العشرين.

تُشكِّل الفصول معًا نصًّا متكاملًا يسعى إلى شرح طبائع العالم الغربي اليوم باعتباره النتيجة غير المنشودة والطويلة الأمد لأشكال متعددة من الرفض للمسيحية في العصور الوسطى بالإضافة إلى سياسات الاستنساب والتبني والتعيين والإدامة المتنوِّعة لها. لا يسعى الكتاب إلى دراسة الماضي البعيد وتأثيره المستمر في الحاضر فحسب، بل يروم أيضًا إلقاء ضوء جديد على طبيعة بعض المشكلات الراهنة، ومُسَاءلة بعض الافتراضات الأساسية التي تُؤطِّر الحياة الفكرية المعاصرة من خلال فهم منابع تلك الافتراضات وما تستند إليه. ويحدوني الأمل في أن يكون هذا الكتاب تطبيقًا عمليًّا ناجحًا لمقولة جون نونان: «إنَّ إمعان النظر في الماضي من شأنه أن يُحسِّن رؤيتنا للحاضر»[54].

هوامش المقدمة

1. William Faulkner, Requiem for a Nun (New York: Random House, 1950), p92.

2. أحد المؤرخين المتخصصين في العصور الوسطى الذين لم يغفل عنهم هذا التاريخ هو فيليب بوك، الذي رأى أهمية الانتقادات البروتستانتية للأسراريَّة والطقوس الكاثوليكية في عصر الإصلاح لنظريات الدين الأنثروبولوجية في القرن العشرين. انظر:

pt2. of Buc, The Dangers of Ritual: Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2001), pp161.- 261.

3. Brad S. Gregory, Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1999), p352.
4. Daniel Lord Smail, Introduction to "History and the Telescoping of Time: A Disciplinary Forum," French Historical Studies 34: 1 (2011): 5.

5. أنا ممتن لكيري مكاو لاقتراح هذا القياس.
6. نيتشه، فريدريش، **نقيض المسيح**، ترجمة علي مصباح، الطبعة الأولى، منشورات الجمل، بيروت - بغداد 2011.

7. Albert O. Hirschman, The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph (Prince ton, N. J.: Prince ton University Press, 1977).

8. ماكنتاير، ألسدير، **بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية**؛ ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2013.

9. Amos Funkenstein, Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1986).

نظرًا لأنَّ ما يُسمّون بالملحدين الجُدد لا يرون أي صلة بين الميتافيزيقا في الحقبة القروسطية المتأخرة والإلحاد النيو-داروينيي المعاصر، فإنَّهم يفشلون في فهم مصدر أو طبيعة التزاماتهم الميتافيزيقية. أو كما قال ريتشارد دوكينز مؤخرًا، غافلاً عن المفارقة في كلماته: «لقد كنتُ لأتخلى -عن طيب

خاطر- عن شهرتي كمؤلف للكتب الأكثر مبيعًا لو كان هناك بارقة أمل في أن يُلقي دانز سكوتس الضوء على سؤالي المركزي حول ما إذا كان الله موجودًا».Dawkins, The God Delusion (2006; Boston and New York: Mariner Books, 2008), p14.. للاطلاع على نقد عدم وعي الملحدين الجُدد بكيفية اعتماد معتقداتهم المناهضة للدين على التواطؤ الميتافيزيقي، انظر:

Brad S. Gregory, "Science versus Religion? The Insights and Oversights of the 'New Atheists,' " Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture 12: 4 (2009): 31-36.

10. Funkenstein, Theology, pp25.-31.

11. هناك تحليل جديد آخر يشبه إلى حد ما مقاربة هؤلاء الباحثين؛ وهو التاريخ الفكري للطقوس الدينية في الجزء الثاني من كتاب فيليب بوك «Dangers of Ritual».

12. فوكو، ميشيل، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990.

13. ڤيبر، ماكس، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة محمد علي مقلد، مراجعة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي.

14. Smail, Introduction to "History and the Telescoping of Time," pp1.-2.

15. Peter Laslett, The World We Have Lost: En gland before the Industrial Age, 3rd ed. (New York: Scribner's, 1984).

16. Peter Fritzsche, Stranded in the Present: Modern Time and the Melancholy of History (Cambridge, Mass, and London: Harvard University Press, 2004).

ثمة تصوُّر مماثل لهذه الفجوة الواسعة يشيع بين الأمريكيين وبعض المؤرخين الأمريكيين، وهو تصوُّر ينزع إلى قبول خطاب عن المدى الذي شكَّلت فيه الولايات المتحدة في أواخر القرن الثامن عشر انفصالاً جذريًا عن ماضيها البريطاني (وعلى نحو أكثر عموميَّة، ماضيها الأوروبي)؛ وهو خطاب بدأ في سبعينيات القرن الثامن عشر ولم يَخْتَفِ أبَدًا.

17. ڤيبر، ماكس، **العلم والسياسة بوصفهما حِرفة**، ترجمة جورج كتورة، مراجعة وتقديم رضوان السيد، المنظمة العربية للترجمة.

18. يقرأ المتخصصون المخطوطات قبل نشرها، ويراجعون الكتب، ويعلِّقون على جلسات المؤتمرات، ويقدِّمون تقييمات خارجية لشغل المناصب والترقيات، كما تعلَّمَ الباحثون مدى أهمية استرضاء زملائهم المتخصصين. وبهذه الطريقة، ينضم إلى الدوامة التضخمية للإفراط في الإنتاج البحثي نوعٌ مختلف من المسارات، مسارٌ جديد يهتم بموضوعات محدَّدة فحسب. وبفضل الحقول الجيولوجية-الزمنية التي جرى تأطير التاريخ من خلالها منذ نشأة الأمم، كان هذا يعني نطاقات زمنية محدودة على نحو متزايد.

" Smail, Introduction to "History and the Telescoping of Time," pp5.-6.

19. تايلور، تشارلز، **عصر علماني**، ترجمة نوفل الحاج لطيف، جداول للطباعة والنشر والتوزيع، 2019.

20. حـول فكـرة أنَكرونـوس (الزمـن - chronos) ليـس هـو زايتجايسـت (روح العـصر - Zeitgeist)، انظـر مقدمـة Can-dida R. Moss, Ancient Christian Martyrdom: Diverse Practices, Theologies, and Traditions (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, forthcoming). أنـا ممـتن للبروفيسـورة مـوس لمناقشـتها حـول هـذا الموضـوع والعديـد مـن المسـائل ذات الصلـة، ولمشـاركة مخطوطـة كتابهـا معـي قبـل نـشره.

21. Hans Blumenberg, The Legitimacy of the Modern Age, trans. Robert M. Wal-lace (Cambridge, Mass., and London: MIT Press, 1985). للاطـلاع عـلى تحليـل موجـز لمسـاعي بلومنـبرغ (وراينهـارت كوسـليك) للدفـاع عـن الاسـتقلال الأيديولوجـي والتاريخـي للحداثـة ضـد العصـور الوسـطى والديـن واللاهـوت، في مقابـل محاججـات كارل شـميت ووالـتر بنيامـين وكارل لويـث، انظـر: Kathleen Davis, Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008), pp77.- 95.

22. Jacques Barzun, From Dawn to Decadence: 500 Years of Western Cultural Life, 1500 to the Present (New York: HarperCollins, 2000), pp773.-802.

23. Andrew Delbanco, The Real American Dream: A Meditation on Hope (Cam-bridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1999), pp107., 114. ومـع ذلـك، فـإنَّ ديلبانكـو يحـذِّر - بطريقـة إيحائيـة وجديـرة بالثنـاء - مـن أنظمـة التحقيـب الصارمـة، مشـيراً عـلى وجـه الخصـوص إلى أنَّ «تاريـخ الأفـكار عـادة مـا يُفهـم عـلى نحـو أفضـل بوصفـه سـيرورة دمـج وتحـوُّل أكـثر مـن كونـه سلسـلة مـن الحـركات المتتاليـة المنفصلـة والمختلفـة عـن بعضهـا البعـض». المرجـع نفسـه، ص 111-112، الاقتبـاس في صفحـة 112.

24. تايلـور، تشـارلز، **عـصر علـماني**، ترجمـة نوفـل الحـاج لطيـف، جـداول للطباعـة والنـشر والتوزيـع. يبـدو أنَّ النظـرة الضمنيـة للتاريـخ والتغيـير التاريخـي في كتـاب «***عـصر علـماني***» تعكـس عمـل تايلـور السـابق عـن هيجـل. انظـر:

Taylor, Hegel (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

25. نيتشـه، فريدريـش، **غسـق الأوثـان: أو كيـف نتعاطـى الفلسـفة قرعًـا بالمطرقـة**، ترجمـة عـلي مصبـاح، منشـورات الجمـل، بـيروت - بغـداد 2010.

26. انظر:

John Rawls, Political Liberalism, expanded ed. (1993; New York: Columbia University Press, 2005); Amy Gutmann and Dennis Thompson, Democracy and Disagreement (Cambridge, Mass., and London: Belknap Press of Harvard University Press, 1996); Frances Moore Lappé, Democracy's Edge: Choosing to Save Our Country by Bringing Democracy to Life (San Francisco: Jossey Bass, 2006); Ronald Dworkin, Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2006); Alan Wolfe, The Future of Liberalism (New York: Knopf, 2009).

خاطر- عن شهرتي كمؤلف للكتب الأكثر مبيعًا لو كان هناك بارقة أمل في أن يُلقي دانز سكوتس الضوء على سؤالي المركزي حول ما إذا كان الله موجودًا».Dawkins, The God Delusion (2006; Boston and New York: Mariner Books, 2008), p14.. للاطلاع على نقد عدم وعي الملحدين الجُدد بكيفية اعتماد معتقداتهم المناهضة للدين على التواطؤ الميتافيزيقي، انظر:

Brad S. Gregory, "Science versus Religion? The Insights and Oversights of the 'New Atheists,' " Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture 12: 4 (2009): 31-36.

10. Funkenstein, Theology, pp25.-31.

11. هناك تحليل جديد آخر يشبه إلى حد ما مقاربة هؤلاء الباحثين؛ وهو التاريخ الفكري للطقوس الدينية في الجزء الثاني من كتاب فيليب بوك «Dangers of Ritual».
12. فوكو، ميشيل، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990.
13. ڤيبر، ماكس، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة محمد علي مقلد، مراجعة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي.

14. Smail, Introduction to "History and the Telescoping of Time," pp1.-2.
15. Peter Laslett, The World We Have Lost: En gland before the Industrial Age, 3rd ed. (New York: Scribner's, 1984).
16. Peter Fritzsche, Stranded in the Present: Modern Time and the Melancholy of History (Cambridge, Mass, and London: Harvard University Press, 2004).

ثمة تصوُّر مماثل لهذه الفجوة الواسعة يشيع بين الأمريكيين وبعض المؤرخين الأمريكيين، وهو تصوُّر ينزع إلى قبول خطاب عن المدى الذي شكَّلت فيه الولايات المتحدة في أواخر القرن الثامن عشر انفصالاً جذريًا عن ماضيها البريطاني (وعلى نحو أكثر عموميَّة، ماضيها الأوروبي)؛ وهو خطاب بدأ في سبعينيات القرن الثامن عشر ولم يَخْتَفِ أبدًا.

17. ڤيبر، ماكس، **العلم والسياسة بوصفهما حِرفة**، ترجمة جورج كتورة، مراجعة وتقديم رضوان السيد، المنظمة العربية للترجمة.
18. يقرأ المتخصصون المخطوطات قبل نشرها، ويراجعون الكتب، ويعلِّقون على جلسات المؤتمرات، ويقدِّمون تقييمات خارجية لشغل المناصب والترقيات، كما تعلَّمَ الباحثون مدى أهمية استرضاء زملائهم المتخصصين. وبهذه الطريقة، ينضم إلى الدوامة التضخمية للإفراط في الإنتاج البحثي نوعٌ مختلف من المسارات، مسارٌ جديد يهتم بموضوعات محدَّدة فحسب. وبفضل الحقول الجيولوجية-الزمنية التي جرى تأطير التاريخ من خلالها منذ نشأة الأمم، كان هذا يعني نطاقات زمنية محدودة على نحو متزايد.

" Smail, Introduction to "History and the Telescoping of Time," pp5.-6.

19. تايلور، تشارلز، **عصر علماني**، ترجمة نوفل الحاج لطيف، جداول للطباعة والنشر والتوزيع، 2019.

20. حـول فكـرة أنَكرونـوس (الزمـن - chronos) ليـس هـو زايتجايسـت (روح العـصر - Zeitgeist)، انظـر مقدمـة Can-dida R. Moss, Ancient Christian Martyrdom: Diverse Practices, Theologies, and Traditions (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, forthcoming). أنـا ممـتن للبروفيسـورة مـوس لمناقشـتها حـول هـذا الموضـوع والعديـد مـن المسـائل ذات الصلـة، ولمشـاركة مخطوطـة كتابهـا معـي قبـل نـشره.

21. Hans Blumenberg, The Legitimacy of the Modern Age, trans. Robert M. Wal-lace (Cambridge, Mass., and London: MIT Press, 1985). للاطـلاع عـلى تحليـل موجـز لمسـاعي بلومنـبرغ (ورانهـارت كوسـليك) للدفـاع عـن الاسـتقلال الأيديولوجـي والتاريخـي للحداثـة ضـد العصـور الوسـطى والديـن واللاهـوت، في مقابـل محاججـات كارل شـميت ووالـتر بنيامـين وكارل لويـث، انظـر: Kathleen Davis, Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008), pp77.- 95.

22. Jacques Barzun, From Dawn to Decadence: 500 Years of Western Cultural Life, 1500 to the Present (New York: HarperCollins, 2000), pp773.-802.

23. Andrew Delbanco, The Real American Dream: A Meditation on Hope (Cam-bridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1999), pp107., 114. ومـع ذلـك، فـإنَّ ديلبانكـو يحـذِّر - بطريقـة إيحائيـة وجديـرة بالثنـاء - مـن أنظمـة التحقيـب الصارمـة، مشـيراً عـلى وجـه الخصـوص إلى أنَّ «تاريـخ الأفـكار عـادة مـا يُفهـم عـلى نحـو أفضـل بوصفـه سـيرورة دمـج وتحـوُّل أكـثر مـن كونـه سلسـلة مـن الحـركات المتتاليـة المنفصلـة والمختلفـة عـن بعضهـا البعـض». المرجـع نفسـه، ص 111-112، الاقتبـاس في صفحـة 112.

24. تايلـور، تشـارلز، **عـصر علـماني**، ترجمـة نوفـل الحـاج لطيـف، جـداول للطباعـة والنـشر والتوزيـع. يبـدو أنَّ النظـرة الضمنيـة للتاريـخ والتغيـير التاريخـي في كتـاب «*عـصر علـماني*» تعكـس عمـل تايلـور السـابق عـن هيجـل. انظـر:

Taylor, Hegel (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

25. نيتشـه، فريدريـش، **غسـق الأوثـان: أو كيـف نتعاطـى الفلسـفة قرعًـا بالمطرقـة**، ترجمـة عـلي مصبـاح، منشـورات الجمـل، بـيروت - بغـداد 2010.

26. انظر:

John Rawls, Political Liberalism, expanded ed. (1993; New York: Columbia University Press, 2005); Amy Gutmann and Dennis Thompson, Democracy and Disagreement (Cambridge, Mass., and London: Belknap Press of Harvard University Press, 1996); Frances Moore Lappé, Democracy's Edge: Choosing to Save Our Country by Bringing Democracy to Life (San Francisco: Jossey Bass, 2006); Ronald Dworkin, Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2006); Alan Wolfe, The Future of Liberalism (New York: Knopf, 2009).

27. تايلـور، تشـارلز، عـصر علـماني، ترجمـة نوفـل الحـاج لطيـف، جـداول للطباعـة والنـشر والتوزيـع. للاطـلاع عـلى نقـد الافتراضـات الفلسـفية التـي قدَّمهـا تايلـور والطرائـق التـي تؤثـر بهـا سـلبًا عـلى تصـوُّره للتغيـير التاريخـي ووصـف الحـاضر، انظـر:

Peter E. Gordon, "The Place of the Sacred in the Absence of God: Charles Taylor's A Secular Age," Journal of the History of Ideas 69 (2008): 647-673, esp666.-673.

28. Karl Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte [1852], in Karl Marx and Friedrich Engels, Gesamtausgabe, Abteilung I: Texte,vol11. (Berlin: Dietz Verlag, 1985), pp96./231/97-: "Die menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorhandenen, gegebenen und überlieferten Umständen".

29. فيـما يتعلـق بالطابـع الأيديولوجـي والسـياسي المتأصـل في التحقيـب التاريخيـة، لا سـيما التناقـض المتأصـل بعمـق بـين «القروسـطي/ الديني / الإقطاعـي والحديـث / العلـماني / الرأسـمالي»، انظـر: Davis, Periodization and Sovereignty (الاقتبـاس في ص 2).

30. فيما يخص العبارة المقتبسة الثانية، انظر:

Glenn W. Olsen, The Turn to Transcendence: The Role of Religion in the Twenty- First Century (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2010), p34.

31. فيما يتعلق بتعليم شتاين الفلسفي قبل تحوله إلى الكاثوليكية، انظر:

Alasdair MacIntyre, Edith Stein: A Philosophical Prologue, 1913- 1922 (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2006); for Anscombe, see Jenny Teichman, "Anscombe, (Gertrude) Elizabeth Margaret (1919-2001)," in ODNB, online ed., ed. Lawrence Goldman (Oxford: Oxford University Press, 2005), http: // www. oxforddnb. com/view/article/75032 (accessed 18 March 2010);

للاطلاع على المناظرة بين هابرماس وراتزينغر، انظر:

Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger, The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion, ed. Florian Schuller, trans. Brian McNeil (San Francisco: Ignatius Press, 2006).

32. للتفريـق بـين ثنائيـة «الكُلِّيـون» (lumpers) و«التقسـيميِّون» (splitters)، انظـر: J. H. Hexter, "The Historical Method of Christopher Hill," in Hexter, On Historians: Reappraisals of Some of the Masters of Modern History (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), pp241.-251. بعـد أن سـعيتُ وفشـلتُ في تحديـد مصـدر التناقـض الشـهير الـذي طرحـه المـؤرخ الفرنـسي لـو روي لادوري بـين هذيـن النوعـين مـن المؤرخـين، فقـد أثلـج صـدري تعليـق جـون إليـوت: «بعـد البحـث في كتابـات البروفيسـور لـو روي لادوري عـن هـذه الكلمـة، وفشـلي في العثـور عـلى المرجـع الـذي ذكـر فيـه مصطلـح «المتخصصـين»، ناشـدتُ المؤلـف طلبًـا للمسـاعدة في الأخـير، وقـد تبـيَّنَ أنَّـه أيضًـا لا يعـرف النـص الـذي أورد فيـه تلـك الكلمـة، لكنـه أكَّـدَ لي أنَّـه يمكننـي أن أنسـبها إليـه دون

Elliott, "Reconstructing the Past," in Useful Knowledge: The American Philosophical Society Millennium Program, ed. Alexander G. Bearn (Philadelphia: American Philosophical Society, 1999), p191. n9. «مشكلة

33. للاطلاع على بعض الإسهامات الأخيرة في النقاش حول ما إذا كانت الخلافات والانقسامات توصف بدقة بأنّها «حرب ثقافية»، بما في ذلك التمييز بين خطاب السياسيين والنُقّاد على الضد من مواقف وسلوكيات معظم المواطنين الأمريكيين، انظر:

Cultural Wars in American Politics: Critical Reviews of a Popular Myth, ed. Rhys H. Williams (New York: Aldine de Gruyter, 1997); Nolan T. McCarty, Keith T. Poole, and Howard Rosenthal, Polarized America: The Dance of Ideology and Riches (Cambridge, Mass., and London: MIT Press, 2006); James Davison Hunter and Alan Wolfe, Is There a Culture War? A Dialogue on Values and American Public Life (Washington, D. C.: Brookings Institution Press, 2006); and Morris P. Fiorina with Samuel J. Abrams and Jeremy C. Pope, Culture War? The Myth of a Polarized America, 3rd ed. (Boston: Longman/Pearson, 2011).

34. Daniel Bell, "Afterword: 1996," in The Cultural Contradictions of Capitalism (1976; New York: Basic Books, 1996), p315.
35. Anthony Grafton, "A Sketch Map of a Lost Continent: The Republic of Letters," in Grafton, Worlds Made of Words: Scholarship and Community in the Modern West (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2009), p16.
36. Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action, trans. Thomas McCarthy, 2 vols. (Boston: Beacon Press, 1984); Rawls, Political Liberalism; Amy Gutmann and Dennis Thompson, Why Deliberative Democracy? (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2004).
37. Diana Mutz, Hearing the Other Side: Deliberative versus Participatory Democracy (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p3.
38. Bill Bishop, The Big Sort: Why the Clustering of Like-Minded Americans Is Tearing Us Apart (Boston: Houghton Mifflin, 2008).
39. Peter W. Cookson Jr. and Caroline Hodges Persell, Preparing for Power: America's Elite Boarding Schools (New York: Basic Books, 1985); Jonathan Kozol, The Shame of the Nation: The Restoration of Apartheid Schooling in America (New York: Crown Publishers, 2005); Michael W. Apple, "The Cultural Politics of Home Schooling," Peabody Journal of Education 75 (2000): 256271-; Kurt J. Bauman, Home Schooling in the United States: Trends and Characteristics, Working Papers Series 53 (Washington, D. C.: U. S. Census Bureau, Population Division, 2001).

40. حول هذه النقطة الأخيرة، انظر:

A Republic Divided, ed. Annenberg Democracy Project (Oxford: Oxford University Press, 2007).

41. انظر:

Mary Ann Glendon, Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse (New York: Free Press, 1991).

42. من بين العديد من الدراسات، انظر المجموعة الضخمة من البيانات التي جمعتها الهيئة الحكومية الدولية المعنية بتغير المناخ (IPCC)،

Climate Change 2007: The Physical Science Basis (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); Ross Gelbspan, Boiling Point: How Politicians, Big Oil and Coal, Journalists, and Activists Have Fueled a Climate Crisis— And What We Can Do to Avert Disaster (New York: Basic Books, 2004); Elizabeth Kolbert, Field Notes from a Catastrophe: Man, Nature, and Climate Change (New York: Bloomsbury, 2006); John Houghton, Global Warming: The Complete Briefing, 4th ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). For a historical perspective on the gradually emergent realization of global warming over the past century, see Spencer R. Weart, The Discovery of Global Warming (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2004).

43. N. Gregory Mankiw, Principles of Economics, 5th ed. (Mason, Ohio: Cengage Learning, 2008), pp12.-13. "In 1900, per capita income (in 1999 dollars) was $4,200; it was about $33,700 in 1999. " Donald M. Fisk, "American Labor in the 20th Century," Compensation and Working Conditions (Fall 2001), Bureau of Labor Statistics, U. S. Bureau of Labor, http: //www. bls. gov/opub/cwc/cm20030124ar02p1. htm, citing U. S. Council of Economic Advisors, 2000, Economic Report to the President, 2000 (Washington, D. C.: U. S. Government Printing Offi ce, 2000), p279. (accessed 21 January 2010). للاطلاع على مناقشة شاملة، انظر أيضًا: Stanley Lebergott, Pursuing Happiness: American Consumers in the Twentieth Century (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1993).

44. حول العلاقة بين النزعة الاستهلاكية والهوية الفردية في المجتمع «السائل الحديث»، انظر:

Zygmunt Bauman, Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers? (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2008), pp157.-188.

45. للاطلاع على بعض الأمثلة عن طريقة العيش بين أغنى 1 بالمائة من الأمريكيين (الذين يمتلكون حوالي 40 بالمائة من الثروة المالية للبلاد)، انظر:

Christopher Tennant, The Official Filthy Rich Handbook (New York: Workman Publishing, 2008); Robert Frank, Richistan: A Journey through the American Wealth Boom and the Lives of the New Rich (New York: Three Rivers Press, 2008); George Irvin, Super Rich: The Rise of Income In equality in Britain and the United States (Cambridge: Polity Press, 2008).

46. Candace Jackson, "The $60 Million Dream House," Wall Street Journal, 7 January 2011, pp. D1-D2.

47. انظر:

Gary S. Becker, The Economic Approach to Human Behavior (Chicago: University of Chicago Press, 1978), pp5.- 14.

48. انظر:

Richard Layard, Happiness: Lessons from a New Science (New York: Penguin, 2005); Peter C. Whybrow, American Mania: When More Is Not Enough (New York: W. W. Norton, 2005); Tim Kasser, The High Price of Materialism (Cambridge, Mass., and London: MIT Press, 2002), esp. pp5.-22; David G. Myers, The American Paradox: Spiritual Hunger in an Age of Plenty (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2000), pp126.- 160; James B. Twitchell, Living It Up: America's Love Affair with Luxury (New York: Simon & Schuster, 2002).

49. للاطلاع على رؤية أكثر تفاؤلاً حول الطرائق التي من المفترض أن يؤدي الاحتباس العالمي من خلالها إلى إحداث تغيير جذري في الاستهلاك البشري والإعلان عن مستقبل أفضل مستدام بيئيًّا، انظر:

Paul Gilding, The Great Disruption: Why the Climate Crisis Will Bring On the End of Shopping and the Birth of a New World (New York: Bloomsbury Press, 2011).

50. Jan de Vries, The Industrious Revolution: Consumer Behavior and the Household Economy, 1650 to the Present (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. ix.

51. Steven Weinberg, Facing Up: Science and Its Cultural Adversaries (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2001), pp120., 47.

52. انظر:

Simon Young, Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto (New York: Prometheus, 2006).

53. للاطلاع على تحليل عميق للآثار الواسعة النطاق لاختزال جميع التأكيدات الأخلاقية في تفضيلات وأعراف البشر، انظر:

John M. Rist, Real Ethics: Rethinking the Foundations of Morality (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

54. John T. Noonan Jr., Persons and Masks of the Law: Cardozo, Holmes, Jefferson, and Wythe as Makers of the Masks (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1976), p28.

41. انظر:

Mary Ann Glendon, Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse (New York: Free Press, 1991).

42. من بين العديد من الدراسات، انظر المجموعة الضخمة من البيانات التي جمعتها الهيئة الحكومية الدولية المعنية بتغير المناخ (IPCC)،

Climate Change 2007: The Physical Science Basis (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); Ross Gelbspan, Boiling Point: How Politicians, Big Oil and Coal, Journalists, and Activists Have Fueled a Climate Crisis— And What We Can Do to Avert Disaster (New York: Basic Books, 2004); Elizabeth Kolbert, Field Notes from a Catastrophe: Man, Nature, and Climate Change (New York: Bloomsbury, 2006); John Houghton, Global Warming: The Complete Briefing, 4th ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). For a historical perspective on the gradually emergent realization of global warming over the past century, see Spencer R. Weart, The Discovery of Global Warming (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2004).

43. N. Gregory Mankiw, Principles of Economics, 5th ed. (Mason, Ohio: Cengage Learning, 2008), pp12.-13. "In 1900, per capita income (in 1999 dollars) was $4,200; it was about $33,700 in 1999. " Donald M. Fisk, "American Labor in the 20th Century," Compensation and Working Conditions (Fall 2001), Bureau of Labor Statistics, U. S. Bureau of Labor, http: //www. bls. gov/opub/cwc/cm20030124ar02p1. htm, citing U. S. Council of Economic Advisors, 2000, Economic Report to the President, 2000 (Washington, D. C.: U. S. Government Printing Offi ce, 2000), p279. (accessed 21 January 2010). للاطلاع على مناقشة شاملة، انظر أيضًا: Stanley Lebergott, Pursuing Happiness: American Consumers in the Twentieth Century (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1993).

44. حول العلاقة بين النزعة الاستهلاكية والهوية الفردية في المجتمع «السائل الحديث»، انظر:

Zygmunt Bauman, Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers? (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2008), pp157.-188.

45. للاطلاع على بعض الأمثلة عن طريقة العيش بين أغنى 1 بالمائة من الأمريكيين (الذين يمتلكون حوالي 40 بالمائة من الثروة المالية للبلاد)، انظر:

Christopher Tennant, The Official Filthy Rich Handbook (New York: Workman Publishing, 2008); Robert Frank, Richistan: A Journey through the American Wealth Boom and the Lives of the New Rich (New York: Three Rivers Press, 2008); George Irvin, Super Rich: The Rise of Income In equality in Britain and the United States (Cambridge: Polity Press, 2008).

46. Candace Jackson, "The $60 Million Dream House," Wall Street Journal, 7 January 2011, pp. D1-D2.

47. انظر:

Gary S. Becker, The Economic Approach to Human Behavior (Chicago: University of Chicago Press, 1978), pp5.- 14.

48. انظر:

Richard Layard, Happiness: Lessons from a New Science (New York: Penguin, 2005); Peter C. Whybrow, American Mania: When More Is Not Enough (New York: W. W. Norton, 2005); Tim Kasser, The High Price of Materialism (Cambridge, Mass., and London: MIT Press, 2002), esp. pp5.-22; David G. Myers, The American Paradox: Spiritual Hunger in an Age of Plenty (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2000), pp126.- 160; James B. Twitchell, Living It Up: America's Love Affair with Luxury (New York: Simon & Schuster, 2002).

49. للاطلاع على رؤية أكثر تفاؤلاً حول الطرائق التي من المفترض أن يؤدي الاحتباس العالمي من خلالها إلى إحداث تغيير جذري في الاستهلاك البشري والإعلان عن مستقبل أفضل مستدام بيئيًّا، انظر:

Paul Gilding, The Great Disruption: Why the Climate Crisis Will Bring On the End of Shopping and the Birth of a New World (New York: Bloomsbury Press, 2011).

50. Jan de Vries, The Industrious Revolution: Consumer Behavior and the Household Economy, 1650 to the Present (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. ix.

51. Steven Weinberg, Facing Up: Science and Its Cultural Adversaries (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2001), pp120., 47.

52. انظر:

Simon Young, Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto (New York: Prometheus, 2006).

53. للاطلاع على تحليل عميق للآثار الواسعة النطاق لاختزال جميع التأكيدات الأخلاقية في تفضيلات وأعراف البشر، انظر:

John M. Rist, Real Ethics: Rethinking the Foundations of Morality (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

54. John T. Noonan Jr., Persons and Masks of the Law: Cardozo, Holmes, Jefferson, and Wythe as Makers of the Masks (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1976), p28.

الفصل الأول: إقصاء الإله

لقد غيَّرت العلوم الطبيعية وتطبيقاتها العالم الغربي، من الناحيتين الفكريَّة والمؤسسيَّة، وتواصِل ممارسة تأثير هائل في العالم بأسره. فمنذ القرن الثامن عشر تحديدًا، اعتقد العديد من المفكرين أنَّ تفسيراتهم المثيرة حول الظواهر الطبيعية تقوِّض الادِّعاءات المركزية للدين السماوي. وفي الجامعات البحثية منذ أواخر القرن التاسع عشر -مثلًا- فَرَضَ الإطار الأنطولوجي للعلوم الطبيعية الحدود الاستقصائيَّة المسموح بها للعلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية أيضًا. وصارت النتائج العلمية التطبيقية تُشكِّل أساس التقنيات العسكرية والحاسوبية وتقنيات الاتصالات في الدول الغربية الحديثة، التي من خلالها يحافظ قادتها على النظام ويشنون الحروب. كما أدَّى استخدام العِلم إلى ظهور تقنيات الهندسة والتصنيع، ويستمر العِلم في تعزيزها والحفاظ عليها، ومنذ أواخر القرن الثامن عشر أفسحت تلك التقنيات المجال أمام تحوُّل جذريّ في البيئة الحضرية المبنية، بالإضافة إلى علاقة التكامل بين الرأسمالية والنزعة الاستهلاكيَّة الحديثة. تتناول الفصول التالية، تِباعًا، علاقة العِلم بالأخلاق والرأسمالية والتعليم العالي، فيما يركِّز هذا الفصل على العلاقة بين العِلم والميتافيزيقا واللاهوت المسيحي منذ العصور الوسطى.

كان ماكس ڤيبر (1864-1920) عالِم اجتماع ألمعيًّا، واسع المعرفة، وأصبح من أكثر المفكرين تأثيرًا في القرن العشرين. وفي كتابه «العلم بوصفه حرفة» -الذي هو في الأصل محاضرة ألقاها ضمن سلسلة من المحاضرات ثمَّ تحوَّلت إلى نص قُرب نهاية الحرب العظمى (الحرب العالمية الأولى) في أواخر عام 1917 ونُشِرَتْ في بداية عام 1919- يعرض ڤيبر وجهة نظر في العلاقة بين العِلم والدين لخَّصت التوجُّه المركزي للحياة

الفكرية الغربية في القرن التاسع عشر؛ وهي وجهة نظر صارت واسعة الانتشار على نحو متزايد في القرن العشرين. وبحسب ڤيبر فإنَّ «العَقْلَنة الفكرية التي يدين بها الجميع للعِلم وللتقنية ذات التوجُّه العلمي» تعني أن نبرهن لذاتنا على عدم وجود أي قوة سريَّة أو غير مرئيَّة قادرة من حيث المبدأ على التدخُّل في سَير الحياة، بل إنَّه بالإمكان -ومن حيث المبدأ أيضًا- السيطرة على كل الأشياء من خلال التكهُّن بها. يعني ذلك إذن: نزع السحر عن العالم. وضع ڤيبر الأساس للفصل الحاد بين الحقيقة والقيمة، وقَارَنَ بين تأثير نزع السحر الذي يسهم فيه العِلم، وبين الفلسفة القروسطيَّة والبحث في العالم الطبيعي في القرن السابع عشر اللذين كان يُعتقد أنَّهما يبينان «الطريق إلى الله». إذ يقول:

> «أما الآن؟ فمَن ذا الذي لا يزال يعتقد -عدا بعض الصبية الكبار والذين لا نزال نصادفهم بين المتخصصين في العلوم الطبيعية- أنَّ معرفة عِلم الفلك أو علم الفيزياء أو الكيمياء يمكن أن تفيدنا عِلمًا بشيء حول معنى العالَم، أو بإمكانها أن تعلم شيئًا يتعلَّق بذلك، أو تتبع آثاره: هذا إذا كان للمعنى من وجود؟ وإذا كان ثمة معارف موجودة قادرة على استئصال الاعتقاد بوجود أي شيء كان من قبيل ما يشبه وجود «معنى» للعالم، فهي هذه العلوم بالتحديد. وفي نهاية الأمر كيف يمكن لعِلم أن «يوصلنا إلى الله؟» أليس العلم القوة الخاصة التي تبعد عن الله؟ فهذه صفة -سواء أقرَّ المرء أم لم يقر بها- فهي مما لا يشك فيها أحدٌ في أيامنا، إذا ما عاد إلى قرارة نفسه».

يرى ڤيبر أنَّ العِلم والدين ضِدان لا يجتمعان، فكلٌّ منهما يقوِّض الآخر ويحلُّ محله. ويكشف الاستقصاء العلمي للعالم الطبيعي عن واقع خالٍ من المعنى، والغاية، والقيمة، أو حتى حضور الله، ومن ثمَّ فهو واقعٌ منزوع السحر. وبقدر ما أزال العِلم الغموض عن «هذه الأوهام القديمة» التي تهافتت كلها، فإنَّ براهين وتأكيدات عقيدة الأيام الأخيرة الدينية اقتضت التضحية بالنزاهة العقلية والاستقامة الفكرية[1]. وصار بوسع المرء أن يعترف على نحو متسق بالنتائج العِلمية أو أن يخضع للادِّعاءات الدينية، ولكن ليس كليهما. ولكي تكون إنسانًا حديثًا ومثقفًا، يجب أن تكون بلا معتقد ديني؛ لأنَّ العِلم يكشف عن عالم طبيعي بدون إله.

هذه هي وجهة النظر السائدة اليوم بين الأكاديميين في الجامعات البحثية الرائدة في أوروبا وأمريكا الشمالية، سواء كانوا علماء طبيعة أو علماء اجتماع أو علماء إنسانيات. في أواخر تسعينات القرن العشرين، على سبيل المثال، كان هناك سبعة بالمائة فقط يؤمنون بإله شخصي و7.9 بالمائة يؤمنون بخلود النفس أو الروح البشرية؛ من بين أعضاء الأكاديمية الوطنية للعلوم في الولايات المتحدة[2]. هذا التعارض بين الدين السماوي والعِلم مُفْتَرَضٌ سلفًا في نظريات الدين الاختزالية الحديثة؛ المستمدَّة من العلوم الاجتماعية والنظرية الثقافية[3]. بل إنَّه بسبب التقدُّم المذهل خاصة في العلوم البيولوجية خلال نصف القرن العشرين، ثمة اعتقاد شائع بأنَّ التعارض بين العلم والادِّعاءات الدينية الأساسية كان أقوى بكثير عندما كتب ڤيبر أعماله مما كان عليه قبل ذلك. يبدو أنَّ الرابط الاجتماعي هو الانخفاض الحاد في ممارسة الطقوس والشعائر الدينية خاصة في أوروبا الغربية وكندا منذ ستينيات القرن العشرين. ويبدو أنَّ معقولية الادِّعاءات الدينية تتضاءل مقارنةً بالاكتشافات العلمية عن العالم الطبيعي. وعلى الرغم من أنَّ الدين يظل قائمًا كواقع اجتماعي، يبدو أنَّ الناس يصبحون أقل تَدَيُّنًا كلما صاروا أكثر تعليمًا وأكثر عقلانيَّةً. تُجسِّد ملاحظات جون سيرل هذا المنظور بدقة. فهو يرى أنَّ «الرؤية الكَوْنيَّة العلمية المعاصرة» هي ببساطة -شئنا أم أبينا- «الرؤية الكَوْنيَّة الوحيدة التي نمتلكها»:

> في ضوء ما نعرفه عن دقائق الكَوْن -عن أشياء مثل ترتيب العناصر الكيميائية في الجدول الدوري، وعدد الكروموسومات في خلايا الأنواع المختلفة، وطبيعة الروابط الكيميائية- فإنَّ هذه النظرة الكَوْنيَّة ليست خيارًا، وليس بوسع أي شخص امتلاكها إلى جانب العديد من الرؤى الكَوْنيَّة المتنافِسة. مشكلتنا ليست أنَّنا فشلنا بطريقة ما في التوصل إلى دليل مُقنع على وجود الله أو أنَّ فرضية الحياة الآخرة ما تزال موضع شك كبير؛ بل أنَّنا في أغوار عقولنا لا يمكننا أخذ مثل هذه الآراء على محمل الجد. وعندما نواجه أشخاصًا يدَّعون أنَّهم يؤمنون بمثل هذه الأشياء، قد نحسدهم على مشاعر الراحة والسَكِينَة التي يزعمون أنهم يستمدونها من هذه المعتقدات، ولكننا في الواقع ما زلنا مقتنعين بأنَّهم إمَّا جهلاء أو أنَّهم واقعون في قبضة

الدين. ونحن ما زلنا مُقتنعين بأنَّه يجب عليهم -بطريقة ما- تقسيم عقولهم إلى أجزاء منفصلة للإيمان بمثل هذه الأشياء[4].

يعتقد سيرل، على غرار ڤيبر، أنَّ العلم والدين متعارضان، وأنَّه بوسعهما التعايش معًا -فكريًّا فقط- داخل شخص فشل في الاعتراف برؤيتنا الكَوْنيَّة بالطريقة التي يُمليها العِلم. وبطرائق أقل تعقيدًا إلى حد كبير ولكنها تبيع العديد من الكتب، فإنَّ الرسالة نفسها هي جوهر ادِّعاءات الحقيقة الصارخة في أكثر الكتب مبيعًا لمن يُسمون بالملحدين الجُدد[5].

ربما يعني سيرل بكلمة «نحن» الآخرين الذين استخلصوا من نتائج الدراسات والأبحاث العلمية استنتاجات مماثلة لاستنتاجاته. ومن الواضح أنه لا يقصد -ويبدو أنَّه غير مدرك- لأولئك المثقفين المطلعين بشكل كامل على نتائج العِلم الحديث الذين يؤكِّدون أيضًا الادِّعاءات الدينية الجوهرية دون أي إشارة في كتاباتهم عن نوع الانْشِعاب العقلي الذي يفترضه. تتضمن بعض الأمثلة فيزيائيين وعلماء لاهوت أمثال جون بولكينجهورن وروبرت جون راسل، وعالم الأحياء التطورية كينيث ميللر، وعالم الوراثة البشرية والمدير السابق لمشروع الجينوم البشري فرانسيس كولينز، وفلاسفة مثل مايكل باكلي، وديفيد باريل، وألاسدير ماكنتاير، وألڤين بلانتينجا، وجون ريست، وعلماء لاهوت مثل ديفيد بنتلي هارت، وجون هات، وكريستوفر نايت، وجوزيف راتزينجر «بنديكت السادس عشر»، وكريستوف شونبورن[6]. إنَّهم وآخرون مثلهم يسهمون في التعدديَّة المفرطة في الحياة الفكرية الغربية المعاصرة، إذ هم لا يقعون خارج نطاقها. لقد قرأوا جميعًا عن الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا الحديثة، وعلى عكس المسيحيين الحَرفيين (الذين يلتزمون بالمعنى الحَرفي للكتاب المقدَّس) الذين ما زالوا يعتقدون أنَّ الأرض عمرها ستة آلاف سنة، لا يمكن وصف أي منهم -بإنصاف أو بدقة- بأنَّه واقعٌ «في قبضة الدين» دون تفكير وبلا رَوِيَّة.

ومع ذلك، فإنَّ إدراك هذا الأمر يقتضي المعرفة بكتاباتهم ومحاججاتهم. ولكن إذا كان «لا يمكننا أن نأخذ مثل هذه الآراء على محمل الجد»، لا سيما وأنَّها تحاول إظهار توافق بين النتائج العلمية و(بعض) الادِّعاءات الدينية، بما في ذلك حقيقة وجود

الله واحتمالية وجود حياة آخرة؛ فإنَّنا ببساطة لم نبذل الجهد المطلوب لتحقيق مثل هذه المعرفة. بل إنَّنا، عوضًا عن ذلك، نعفي أنفسنا من العمل الفكري المطلوب لفهم كتاباتهم ونظلُّ قانعين بمُساءَلة التعارض المزعوم بين العلم و(جميع) الأديان، مفترضين أنَّه تم درء هذا التعارض. ولكن من الواضح أنَّ هذا لم يحدث. إنَّ وجود مثل هؤلاء العلماء والباحثين كحقيقة اجتماعية، بالاقتران مع التوافق الواضح بين ادِّعاءاتهم الدينية والنتائج العلمية، يدحض -تجريبيًّا- فكرة أنَّ العلم والدين متعارضان لا محالة. ومن ثمَّ، فإنَّ الحتمية التاريخية والفكرية المُفْتَرَضة يتبيَّن أنَّها مجرد حقيقة اجتماعية -وإن كانت واسعة الانتشار وذات تأثير كبير- مُمَأسَسَة في ثقافة الأكاديميا وسائدة ديموغرافيًّا في بلدان أوروبا الغربية وكندا ما بعد المسيحية. وسيحلِّل الفصل السادس التشكُّل التاريخي طويل الأمد لهذه الثقافة الفكرية المُعلْمَنة ومؤسسات التعليم العالي التي تُعززها. أمَّا المهمة الراهنة فتتمثَّل في فحص إحدى ركائزها الأيديولوجية، أي التعارض الظاهري بين نتائج العلوم الطبيعية وادِّعاءات الحقيقة للدين المُوحَى به، ولا سيما ادِّعاءات المسيحية التي نشأ في سياقها العلم الغربي الحديث. وكما سنرى، فإنَّ التهميش الذاتي غير المنشود للاهوت من خلال الجدل العقائدي في عصر الإصلاح أدى دورًا غير مباشر ولكنه مهم للغاية في هذه المسألة.

ربما تكون تأملات سيرل العميقة وقناعات مَن يتفقون معه في هذه المسائل ليست عميقة بما يكفي. وربما لا تستند إلى نتائج العِلم، بل إلى التزامات إيمانية متناقضة ليست محايدة ميتافيزيقا ولا يمكن تسويغها باعتبارها بَدهيةً في ذاتها. ليس الأمر أنَّ الواقعين «في قبضة الإيمان» يرفضون قبول الطبيعانية الإلحادية بوصفها نتيجةً حتميةً للعلم، بل ربما أنَّ أولئك المفتونين بالطبيعانية الإلحادية ليسوا على دراية بكل ما يجري: أنَّه ليس فقط جميع النتائج العلمية ولكن جميع النتائج العلمية الممكنة متوافقة مع فهم واحد على الأقل للإله فيما يتعلق بالعالم الطبيعي. وكما يحدث اليوم، رُفِضَ هذا الفهم بشكل غير ملحوظ ومعقَّد في البداية (ولكن ليس بالكُليَّة على أية حال) في العالم الغربي منذ قرون عديدة، قبل ظهور العِلم الحديث بوقت طويل، ولم يُدرك أنصاره كيف ستتحوَّل أفكارهم لاحقًا وإلى أين ستؤول في النهاية. ومنذ ذلك الحين، حدث الكثير من الأمور

-الكثير منها لا علاقة له بالميتافيزيقا أو العلوم أو التاريخ الفكري تحديدًا- حتى أنَّه على الرغم من الديمومة المتجسِّدة والصلاحية الفكرية المستمرة للرؤية المرفوضة، فإنَّها نادرًا ما تظهر في التناولات الحالية للعلاقة بين العِلم والدين في الأوساط الأكاديمية العلمانية. وهذا ليس مفاجئًا أيضًا، نظرًا إلى إقصاء اللاهوت والنظر في ادِّعاءات الحقيقة الدينية من منظورها الخاص من جميع الجامعات البحثية تقريبًا لأسباب سيتم تحليلها في الفصل السادس. واليوم، حتى عند تعريف وفهم وجهة النظر هذه عن العلاقة بين الله والعالم الطبيعي، بوصفها نتيجة طبيعية للمفاهيم الاستبداليَّة للماضي، ثمة اعتقاد سائد أنَّها تنتمي إلى «العالم الذي فقدناه» بصورة لا رجعة فيها.

لقد شاعت فكرة أنَّ نتائج العِلم إمَّا أنَّها تصف الإلحاد كمسألة تتعلق بالاستقامة الفكرية أو تتطلب فصلًا فُصاميًّا للنتائج العلمية عن العقيدة الدينية، وهذا مرده -جزئيًّا- إلى وجود مسار فكريّ مُعيَّن من الماضي البعيد في الحاضر. بيدَ أنَّ هذا غير صحيح. يتتبع هذا الفصل المسار التاريخي الذي تمَّ فيه تناول الافتراضات حول الله والطبيعة والعِلم التي تهيمن على الحياة الفكرية المعاصرة باعتبارها مسألة واقعية غير نقدية. وثمَّة نظرة سائدة إلى تلك الافتراضات على أنَّها حقائق محايدة أيديولوجيًّا وجَلية عوضًا عن رؤيتها على حقيقتها: ادِّعاءات حقيقة مليئة بالحمولات الأيديولوجية وجِداليَّة في ذاتها تقوم على أساس معتقدات لا ترجع إلى تعليل ولا تحقيق. غيرَ أنَّه من أجل إدراك ذلك، سيتعيَّن علينا أن نأخذ منظورًا مفاهِيميًّا وزمانيًّا أشمل نوعًا ما مما هو معتاد في معظم أنواع التحليل التاريخي، وأن نتحقَّق من صحة بعض الافتراضات التي عادة ما تُعَدُّ من المُسَلَّمات.

يستقصي العِلم الحديث العالم الطبيعي الذي هو مِن خَلْقِ الله بحسب ما جاء في المسيحية وكذلك في اليهودية والإسلام. والنظرة المسيحية التقليدية للخَلْق هي نظرةٌ متمايزة في ادِّعاءاتها بشأن كلٍ من طبيعة الله وعلاقة الله بالعالم الطبيعي. وباستثناء السردية الموجودة في اليهودية، التي تستفيض فيها هذه النظرة عن الخَلْق، فإنَّها تختلف عن الأفكار الفلسفية القديمة الأخرى أو السرديات الدينية عن الخَلْق التي سعت إلى تفسير وجود الكَوْن وطبيعته. وقد نشأت هذه النظرة تحديدًا من التفكُّر في تجارب وقصص بني إسرائيل واليهود القدامى (الذين أصبح بعض ذريتهم من مسيحيّي القرن

الأول)، بحسب ما تمَّ تنقيحها وتجميعها في نصوص أُختيرَت بنهاية القرن الرابع من بين مجموعة أوسع من النصوص والأسفار، واعتبرها قادة الكنسية نصوصًا قانونية مقدَّسة وأطلقوا عليها اسم العهد القديم والعهد الجديد[7].

إنَّ الفرق بين النظرة المسيحية والآراء القديمة الأخرى عن الله (أو الآلهة) هو أكثر جوهرية مما هو معروف في كثير من الأحيان، ويتجاوز مجرد التمييز بين التَّوحيد والشِرْك. وبحسب هذه النظرة المسيحية، فإنَّ الله ليس هو الكيان الأعلى أو الأنبل أو الأقوى في الكَوْن، وأنَّه «مُقدَّسٌ» بحكم كونه الأعظم نسبيًّا، بل إنه يتمايز بالكليَّة عن الكَوْن بأسره، هذا الكَوْن الذي لم يخلقه عن طريق الأمر بخلق شيء موجود بالفعل ولكنه بالأحرى مخلوق من عدم[8]. فعملية الخَلْق لم تبدأ بحكم الضرورة والاضطرار ولا الصدفة العَارِضة بل بالمحبة ولأجلها (راجع 1 يوحنا 4: 8) «وَمَنْ لاَ يُحِبُّ لَمْ يَعْرِفِ اللهَ، لأَنَّ اللهَ مَحَبَّةٌ». وعلى الرغم من أنَّ الله متعالٍ وكُليّ بخلاف مخلوقاته، فإنَّه موجودٌ ذو سيادة مُطلقة يفعل ما يشاء في مخلوقاته ويتعامل معها كما يريد. إذ ليس ثمة ما هو «خارج» عن قدرة الله فيما يخص المخلوقات، مكانيًّا أو زمانيًّا، ولا يوجد أي مخلوق مُسْتَغنٍ بذاته عن الله أو قادر على الوجود بمعزل عن الله.

إنَّ مثل هذا الإله لا يمكن تصوره وإدراكه، وهو ادِّعاءٌ متجذِّر في العديد من نصوص الكتاب المقدَّس، بما في ذلك العديد من المقاطع في سفر المزامير: «عَظِيمٌ هُوَ الرَّبُّ وَحَمِيدٌ جِدًّا، وَلَيْسَ لِعَظَمَتِهِ اسْتِقْصَاءٌ». (المزمور 145: 3). أو في مقاطع أخرى: «لأَنَّهُ لَيْسَ كَلِمَةٌ فِي لِسَانِي، إِلاَّ وَأَنْتَ يَا رَبُّ عَرَفْتَهَا كُلَّهَا. مِنْ خَلْفٍ وَمِنْ قُدَّامٍ حَاصَرْتَنِي، وَجَعَلْتَ عَلَيَّ يَدَكَ. عَجِيبَةٌ هذِهِ الْمَعْرِفَةُ، فَوْقِي ارْتَفَعَتْ، لاَ أَسْتَطِيعُهَا». (المزمور 139: 4-6). توجد مقاطع مماثلة في مواضع أخرى من الكتاب المقدَّس. فعلى سبيل المثال، جاء في سفر إشعياء الثاني: «لأَنَّهُ كَمَا عَلَتِ السَّمَاوَاتُ عَنِ الأَرْضِ، هكَذَا عَلَتْ طُرُقِي عَنْ طُرُقِكُمْ وَأَفْكَارِي عَنْ أَفْكَارِكُمْ». (سفر إشعياء 55: 9)، وفي الرسالة الأولى من الرسالتين المنسوبتين إلى بولس الرسول والموجَّهة إلى تيموثاوس، يقول بولس عن الله: «الَّذِي وَحْدَهُ لَهُ عَدَمُ الْمَوْتِ، سَاكِنًا فِي نُورٍ لاَ يُدْنَى مِنْهُ، الَّذِي لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ وَلاَ يَقْدِرُ أَنْ يَرَاهُ». (رسالة بولس الرسول الأولى إلى تيموثاوس 6: 16)[9].

لا غَرْو إذن أنَّ هذا التصوُّر الكتابيّ عن الإله المتعالي قد تكرَّر من قِبل عدد لا يُحصى من المفكرين المسيحيين؛ نظرًا لأنَّ الكتاب المقدَّس كان منذ جمعه وتكوينه -وحتى الآن- أهم مجموعة من النصوص في المسيحية. وعلى الرغم من أنَّ القديس أوغسطين امتدحَ الله ومَجَّده بالعديد من أسماء وصفات التمجيد والتعظيم في مطلع كتابه «الاعترافات»، على سبيل المثال، إلَّا أنَّه تساءلَ (354-430) مباشرة بعد ذلك، «ما بالي أُعدِّدُ صفاتك، يا رباه، يا حياتي ولذتي المقدَّسة. وما ترى يَقدِرُ إنسان أن يصف من أوصافك؟»[10]، وبالمثل، كان القديس أنسلم أسقف كانتربري (1033-1109) مشدوهًا أمام عظمة الله: «إلهي، أنت بداخلي ومن حولي ولا أشعر بك»[11]. وبالرغم من ألمعيتها الاستثنائية، كرَّرت القديسة هيلدغارد من بينغن (1098-1179) نفس المقولات الاعتيادية بقولها إنَّ الله «غير مُدْرَك في كل شيء، وهو فوق كل شيء» وأنَّه «ليس لمخلوق أن يُدرك الألوهية المقدَّسة أو يصبو إليها بأقصى حواسه ومداركه؛ لأنَّ الله فوق كل شيء»[12]. وفي كتابه «الخلاصة اللاهوتية» الذي تناول فيه الميتافيزيقا واللاهوت ومسألة وجود الله، افترضَ توما الأكويني (1225-1274) وسعى إلى الدفاع عن نظرة «آخَريَّة تمايُزيَّة» عن الله، يرى فيها أنَّ «المخلوق والخالق اللذان يُحَثُّ عنهما في التعليم المقدَّس ليسا واحدًا بالجنس» وأن «الله ليس مُندرجًا في جنس، وأنَّ جميع الأشياء المندرجة تحت جنس واحدٍ مشتركة في ماهية الجنس الذي يُحمَل عليها في جواب ما هو (الماهيَّة) ومتباينة في الوجود»، وأنَّ حقيقة أنَّ الله غير مُدْرَك وغير معلوم على نحوٍ صحيح تختلف تمامًا عن حقيقة أي شيء آخر[13]. في أواخر القرن السادس عشر، كتب المُصلِح الكرمليّ، المُلقَّب بالراهب الحافي، يوحنا الصليب (1542-1591) أنَّ «وجود الله لا يمكن إدراكه بالعقل أو النزعة الغريزية أو التخيُّل أو بأيَّة حاسة أخرى، ولا يمكن معرفته في هذه الحياة»[14]. وفي منتصف القرن التاسع عشر أيضًا، كرَّر جون هنري نيومان (1801-1890) نفس الفكرة في التأكيد على أنَّ الله «أعظم مما تُدركه عقولنا وتُحيط به أفهامنا، ومتمايزٌ عما يجيء في مُخيِّلتنا»[15]. وفي كتابه الذي علَّق فيه على رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، اعترض الشاب كارل بارث (1886-1968) بشدَّة على اللاهوت الطبيعي وأصرَّ على أنَّ الله «متمايزٌ ومفارقٌ بالكليَّة»

(ganz anders)[16]. كما لاحظت الكاتبة الأمريكية فلانري أوكونور (1925-1964) في «رسالة إلى ألفريد كورن» عام 1962: «إنَّ الله غير مُدْرَك لا محالة ليكون رب السماوات والأرض. إذ لا يمكن أن ترقى أفهامنا إلى الرب القدير»[17]. يمكن القول، إذن، ويا للمفارقة، إنَّه بحسب هذه النظرة المسيحية، فإنَّ الله «موجود» ولكنه غير موجود، نظرًا لأنَّ الله -حسب التعريف- ليس مثله أي شيء آخر حقيقي.

بحسب التعاليم المسيحية التقليدية، يرى البشر أنَّ الحقيقة الجليَّة عن هذا الإله غير المُدْرَك دائم الوجود هو أنَّه من بين شعب الله المختار، وتعبيرًا غير متوقَّع عن محبته، اصطفى امرأة يهودية شابة اسمها مريم تعيش في فلسطين القديمة ليكون لها ولد. لقد تجسَّد الله في صورة إنسان، يسوع الناصري، «الَّذِي هُوَ صُورَةُ اللهِ غَيْرِ الْمَنْظُورِ» (رسالة بولس الرسول إلى أهل كولوسي 1:15). وما كان من الممكن أن يظل غير مُدْرَك صار متجسِّدًا بشكل ملموس وبشريٍّ: «وَالْكَلِمَةُ صَارَ جَسَدًا وَحَلَّ بَيْنَنَا». (يوحنا 1،14). وانتشرت الادِّعاءات أنَّ يسوع صنع المعجزات طيلة حياته -معجزة تحويل الماء إلى خمر خلال عُرسٍ في قانا، ومعجزة تكثير الخبز والسمك لإطعام خمسة آلاف من الناس، ومعجزة إبراء المرضى- والتأكيد أيضًا على أنَّه بعد صلبه على يد الرومان في القدس، أقام الله المسيح من بين الأموات في جَسَدٍ بشريٍّ مختلف ومتحوِّل. لقد برهنت قيامة المسيح على حقيقة التجسُّد: لم يكن هذا الرجل بشرًا رسولًا أو واعظًا مُبشِّرًا، بل ثمة مَن زعموا أنَّه هو الله، نفس الإله الذي خلق الكَوْن من خلال العقل أو اللوغوس (Logos)، ليصبح بشرًا بشكل غير مُدْرَك باعتباره الوحي الإلهي الذاتي إلى البشر. وبحسب ما جاء في إنجيل يوحنا، وَعَدَ يسوع بعد قيامته أنَّه بعد صعوده إلى «الآب» (كما سمَّاه الله)، فإنَّ الآبُ سيرسل إليه الروح الْقُدُس: «وَأَمَّا الْمُعَزِّي، الرُّوحُ الْقُدُسُ، الَّذِي سَيُرْسِلُهُ الآبُ بِاسْمِي، فَهُوَ يُعَلِّمُكُمْ كُلَّ شَيْءٍ، وَيُذَكِّرُكُمْ بِكُلِّ مَا قُلْتُهُ لَكُمْ». (إنجيل يوحنا 14، 26). «وَأَمَّا مَتَى جَاءَ ذَاكَ، رُوحُ الْحَقِّ، فَهُوَ يُرْشِدُكُمْ إِلَى جَمِيعِ الْحَقِّ، لأَنَّهُ لاَ يَتَكَلَّمُ مِنْ نَفْسِهِ، بَلْ كُلُّ مَا يَسْمَعُ يَتَكَلَّمُ بِهِ، وَيُخْبِرُكُمْ بِأُمُورٍ آتِيَةٍ». (إنجيل يوحنا 16: 13)، وكان شعب الله المختار بمثابة الحصن المنيع لخلاص ليس فقط اليهود، بل خلاص جميع الذين اتحدوا حقًّا بالمسيح على المحبَّة في كنيسته.

وإطاعةً لأمر يسوع لمَّا قال لهم «اِصْنَعُوا هذَا لِذِكْرِي» (لو 22: 19)، احتفل الاثْنَا عَشَرَ رَسُولًا بانتصار الله على الموت ووجود يسوع الأبديِّ بينهم في الإفخارستيا، وهي وليمة فِصحيَّة يعيد الله من خلالها تجسيد المسيح، والذبيحة، والخلاص والموت. إنَّ الرؤية الكَونية المسيحيَّة للأسرار المقدَّسة متأصلة في تَجسُّد الله في المسيح ومن خلاله، وأكثر ما يثير الدهشة، هو التجسيد الخاص لعلاقة الله الدائمة والوثيقة بخلقه في العموم. وبسبب الادِّعاءات بأنَّ الله متمايز ومختلف عن مخلوقاته بالكليَّة، فإنَّ الله يمكنه أن يتجسَّد فيها ومن خلالها، كما يشاء، عادةً من خلال انتظامات العالم الطبيعي التي كانت الشعوب القديمة على دراية بها من طريق الإيقاعات الدورية للفصول السنوية وحركات الأجرام السماوية، على سبيل المثال، ولكن أيضًا وبشكل غير عادي من طريق أحداث ومجريات تختلف عن الانتظامات الطبيعية، بما في ذلك ليس فقط الإفخارستيا بل أيضًا المعجزات الفرديَّة مثل المعجزات التي صنعها المسيح وحَواريوه.

من البداهة أن الإله الذي يختلف بالكلية عن العالم لا يمكن أبدًا إثبات عدم وجوده على الحقيقة من خلال البحث الأمبريقي الذي لا يتجاوز مجرد النظر في العالم الطبيعي. لذلك، فإنَّ افتراض أيَّة علاقة بين العِلم وعدم وجود الله حقيقةً هو افتراضٌ ضمنيّ لأنَّ الله قد تمَّ تصوُّره باعتباره جزءًا من الكَوْن، أو أنَّه، وفق المقولات المسيحية، تمَّ الجمع بين الله والخَلْق أو عدم التمييز أو الخلط بينهم. يبدو الفيلسوف تشارلز لارمور غير مُدرِك أنَّ هذا ما يفعله حينما يكتب أنَّ «تفسير شيء ما من ناحية الفعل الإلهي أو العناية الإلهية دائمًا ما يُضاهي وضع الله بين العِلَل المحدَّدة التي وجدناها بالفعل أو التي بوسعنا اكتشافها»[18]. الأمر ليس كذلك. وفقًا لمفهوم الله الذي ناقشناه آنفًا، فهذا يعني ببساطة التأكيد على أنَّ الخالِق المُفارق والمتعالي فاعلٌ في مخلوقاته ومن خلالها. وعلى نفس المنوال، فالاعتقاد بأنَّ العِلم قد زيَّف أو يمكنه تزييف الادِّعاءات الخاصة بوجود الله في العالم الطبيعي ومن خلاله يفترض جدلًا أنَّ التفسيرات العلمية عن السببيَّة في الكَوْن تستبعد أي وجود إلهي ممكن سواء مُتزامن أو عَارِض؛ أي أنَّ هذا الاعتقاد يفترض أنَّ السببيَّة الطبيعية والسببيَّة الغيبيَّة (الخارقة للطبيعة) (لاستخدام مقولات التباين الاصطلاحي المبتكرة في العصور الوسطى) تشتملان على معادلة صفرية، وعلى نوع من

العلاقة النِديَّة والتخييريَّة بين الله والخَلْق[19]. باختصار، يفترض هذا الاعتقاد أنَّ النظرة المسيحية المُقدَّسة للحقيقة هي نظرةٌ زائفة؛ فإذا كان الله حقيقيًا، فإنَّه لا يتصرَّف أو لا يستطيع أن يتصرَّف في خَلْقه ولا من خلالهم، أي العالم الطبيعي.

وعلى نحوٍ مترابط، فيما يخص هذه النظرة غير المقدَّسة وغير الأسراريَّة (antisacramental) للعِلم والدين، إذا كان الكَوْن بأسره نظامًا مُغلقًا لأسباب طبيعية، فلن يكون هناك وجود لله سببيًا أو مفاهيميًا. وسيكون وجود الله ببساطة غير ضروريّ؛ لأنَّه لن يكون هناك مكان له ولا دليل على وجوده. لكنَّ الإله المتعالي حقًّا، إذا كان حقيقيًّا، لا يحدُّه مكان، إذ ليس وجوده مكانيًا. لذا فإنَّ مثل هذا الإله -إذا كان حقيقيًّا- لا يحتاج إلى حيِّز للفعل كيف يشاء أكثر مما يحتاج إلى حيِّز للوجود. هذان الافتراضان السابقان -تماهي وانصهار الله في العالم الطبيعي وتناقض العِلل الطبيعية والوجود الإلهي- هما ضمنيًّا جزءٌ من العِلم الحديث كما هو مُتَصَوَّر ومُمَارَسْ، على الرغم من أنَّ كليهما لم يعد منذ فترة طويلة من ضمن الشواغل الفاعلة بين العلماء الممارسين بصفتهم علماء. وكلاهما يرفض الادِّعاءات المركزية للمسيحية كما نوقشت حتى الآن. والسؤال هنا: من أين أتى هذان الافتراضان؟

إنهما ليسا نتائج تجريبية للعِلم نفسه، إذ لم يعثر عليهما أو يكتشفهما أحد. ولم يتم رصدهما أو قياسهما أو حتى إثبات صحتهما منذ الثورة الفيزيائية في القرن السابع عشر أو الثورة البيولوجية في القرن التاسع عشر. ولا يمكن أن يكونا كذلك، بحسب فهم العلماء لمساعيهم باعتبارهما دراسة تجريبية للظواهر الطبيعية والسببيَّة الطبيعية على أساس صياغة الفرضيات والملاحظة والتجربة والتنبؤ والإثبات والدَحض. فالإله المتعالي -إذا كان حقيقيًّا- لا يخضع لأي اكتشاف تجريبي أو دَحض أو نفي. كما لا يمكن الكشف عن تأثير الإله المتعالي الذي لا يحيط به مكان، أو نفيه واستبعاده، في أي استقصاء تجريبي للسيرورات الطبيعية العادية. لذلك، فإذا كان ثمة اعتقاد بأنَّ العِلم -«القوة الخاصة التي تُبعد عن الله»، بحسب ماكس ڤيبر- يستلزم الإلحاد أو يميل إلى الإلحاد، فإنَّ الإله المُتَخَيَّل الذي في حقيقة وجوده إنكار أو شك ليس هو إله المسيحية التقليدية. ثمة شيء آخر يحدث.

وكما سنرى لاحقًا، فإنَّ التعارض المزعوم بين العِلم والدين لا ينبع من العِلم بل من افتراض ميتافيزيقيٍّ غامِض لبعض المفكرين المدرسيين (السكولاستيكيين) في العصور الوسطى. ومع ذلك، سيكون من المُضلِّل عَزوِه حصرًا إلى أفكار النخب الفكرية. لقد عزَّزت آراؤهم ما تبيَّن أنَّه التأثير العام لقواعد اللغة نفسها في المفاهيم المعنيَّة بالإله، بغض النظر عن الحقبة التاريخية محل الدراسة والنظر. هناك القليل من الأشياء المعقَّدة مثل الوضوح في التفريق بين الله والخَلْق كما هو مفهوم في المسيحية التقليدية، ومن ثمَّ فإنَّ بعض الأشياء تكون بَدهية بقدر ما تكون عفوية فيما يتعلق بالله كجزء شبه مكانيّ داخل الوجود بأسره. فعلى الرغم من التشابه الصوريّ والنحويّ بين جملة «الكتاب على الطاولة» وجملة «الله في السماء»، فإنَّهما ليستا جملتين قابلتين للمقارنة في الميتافيزيقا المسيحية التقليدية. ولكن ابتداءً من القرنين الرابع عشر والخامس عشر، رسَّخ المفكرون البارزون النزوع الافتراضي في الخطاب عن الله، مما جعل من الممكن المقارنة بين هاتين الجملتين. وبالاقتران مع التأثيرات الأخرى، بما في ذلك تبنِّي بعض الأفكار الفلسفية القديمة التي أُعيد إحياؤها في عصر النهضة والاضطرابات داخل المسيحية خلال عصر الإصلاح، فإنَّ القبول الواسع للميتافيزيقا الجديدة مهَّدَ الطريق لمفاهيم في العِلم الحديث عن التناقض بين السببيَّة الطبيعية والوجود الإلهي المتعالي. وكما سيتضح في الفصل السادس، فإنَّ المَأسَسَة اللاحقة لهذه الافتراضات في الجامعات الحديثة تكمن وراء الاعتقاد السائد اليوم بأنَّ المعرفة والعقل -على عكس الإيمان والشعور- يجب أن يكونا علمانيَّين.

تقدِّم المسيحيَّة ادِّعاءات الحقيقة على أساس من الأفعال الإلهية المُفتَرَضَة في التاريخ. ونظرًا إلى أنَّه لا يمكن لحقيقة أن تتعارض مع حقيقة أخرى، فإذا كانت المسيحية حَقَّة، فإنَّ هذه الأفعال المزعومة يجب أن تكون متوافقة من حيث المبدأ مع جميع الحقائق الأخرى التي يمكن اكتشافها من خلال الملاحظة البشرية والنظر العقلي؛ بل في الواقع يجب أن تكون متوافقة، إذا حدثت أفعال وتصرفات الله حقًّا كما يُدَّعَى. لقد كان إظهار هذا التوافق منذ القرن الثالث أحد أهداف اللاهوت المسيحي. ومنذ ذلك الحين، سعى اللاهوت إلى تمكين المسيحيين من الفهم الصحيح وعيش

حياة أفضل على غرار حياة السيد المسيح، وهذه مسألة سنتناولها بمزيد من التفصيل في الفصول اللاحقة. كما سعى اللاهوت المسيحي منذ عصر الآباء إلى إظهار قوة الحُجَّة العقلانية للمسيحية فيما يتعلق بما هو معروف وبما هو قابل للمعرفة، والدفاع عنها ضد الذين يرفضون ادِّعاءاتها عن أفعال وتصرفات الله الظاهرية والإعجازية. بالإضافة إلى ذلك، إذا كان يمكن قول شيء حقيقي عن الله بناءً على التفكير العقلاني والملاحظة، بما في ذلك بعض التبصُّرات القِياسيَّة «المعروفة على نحو خاطِئ» لماهية الله بناءً على العالم الطبيعي الذي يُدَّعَى أنَّه خُلِقَ من خلال اللوغوس، فقد يُستَخدَم هذا القول كجزء من تعاليم يسوع لنشر الإنجيل. أو هكذا اعتقد الكثير من المثقفين المسيحيين منذ العصور القديمة المتأخرة. لقد اعتقدوا أنَّه كنوع من الجسر العقلاني، قد يُقنع هذا بعضًا من غير المسيحيين المتصلبين فكريًّا لاستقصاء الادِّعاءات المسيحية القائمة على تصرفات وأفعال الله المزعومة في التاريخ، ومن ثَمَّ قبول هذه الأخيرة على أنَّها حقيقة، وهذا يرجع -جزئيًّا- إلى التوافق مع ما هو معروف. وسيُظهر مثل هذا المسعى المعنى الذي تكون فيه المسيحية عقلانية، وكيف يمكن أن تكون مسيحية حَقَّة، سواء كان هناك أفراد بعينهم يؤكِّدونها ويقرون بها على هذا النحو أم لا. بمعنى أنَّها ستُظهر الجدوى والصلاحية الفكرية للمسيحية سواء كان هناك مَن يوافق حقًّا على ادِّعاءات الحقيقة المسيحية في الدين أم لا.

كان الإطار الفلسفيّ الرئيسيّ المستخدَم كأداة في هذا المسعى بين الكُتَّاب الآبائيين بين القرنين الثالث والسابع هو الأفلاطونية الحديثة، التي استمرت في توفير الإطار المرجعيّ للكُتَّاب الرهبان في العصور الوسطى. وكانت الأرسطيَّة تتواشج مع الأفلاطونية الحديثة بين اللاهوتيين المدرسيين في المسيحية اللاتينية بعد القرن الثاني عشر. ومع ذلك، فإنَّ التفريق الجذري بين الله والخَلْق وعدم إدراك الله المقترِن بهذا التفريق له نتيجة غريبة مفادها أنَّه لا يوجد إطارٌ فلسفيّ أو نسقٌ فكريّ يمكن أن يكون مناسبًا لموضوع اللاهوت المنظور إليه بمعناه الأشمل، أي الله في علاقته بكل الأشياء. وهذه الحقيقة لها بعض النتائج الإشكاليَّة المباشرة. فإذا كان الله يستحيل تصوُّره ولا يمكن تجسيده، فكذلك يتعذَّر أي فهم صحيح لعلاقة الله بالخَلْق بوجهٍ عام وفي جميع

تفاصيلها ودقائقها. فالطبيعة الدقيقة لعلاقة الله بالبشر، على سبيل المثال، أو الوضع المُتقَن لوجوده في الأسرار المقدَّسة، أو العلاقة المحدَّدة لله مع الجسيمات دون الذرية التي كشفت عنها الفيزياء في القرن العشرين، يستحيل تفسيرها باعتبارها نتيجة طبيعية لتعذُّر إدراك جوهر الله، بل إنَّه يتعذَّر تفسيرها بسبب ذلك. وبالمثل، فإنَّ ادِّعاءات المسيحيين المركزية عن الله -حقيقة العناية الإلهية، وحقيقة نعمته، وتوافق إرادته وقوته مع قوة وإرادة البشر- غامضة بصورة لا تخطئها عين ولا يمكن اختزالها. وستصطدم محاولات سَبْرِ أغوارها بالقيود المفاهيمية واللغوية المستمدَّة من عدم فهم حقيقة هي -بحكم التعريف- خارج المكان والزمان. كذلك، لا يمكن فهم الطبيعتين البشرية-الإلهية المزعومتين للمسيح ولا تَجسُّد الله المُفْتَرَض في المسيح، فكريًّا وعقليًّا؛ وذلك لأنَّ الله غير مُدرَك ومن ثمَّ لا يمكن إدراكه أو فهمه على هذا النحو.

وقد تُظهر الأدوات الفلسفية تماسك ادِّعاءات الحقيقة المسيحية وتوافقها مع ما هو معروف وما هو قابل للمعرفة عن طريق الوسائل العقلانية. ويمكنها تقديم مقولات ومفاهيم قد تكون مفيدة لمحاولة قول شيء حقيقي عن الله وفاعليته وأعماله في الخلق ومن خلالهم، بما في ذلك الأفعال الإلهية الظاهرة كما وردت في الكتاب المقدَّس. لكن الإله الذي لا يُدرَك لا يمكن فهمه بالنظر العقلي، ولا يمكن استنتاج أفعاله الإعجازية في التاريخ من المبادئ الفلسفية، وكذلك لا يمكن معرفة هذا الإله، أو إثبات وجوده أو نفيه، عن طريق التجربة. وفي حين أنَّ العقل البشري مُفَسَّرٌ أو مفهومٌ، فإنَّه يتعذَّر عليه فهم ما لا يُدْرَك من حيث ماهيته، وعلى الرغم من الاستخدام الواسع والمتنوِّع للعقل في اللاهوت المسيحي التقليدي، فإنَّه لا يمكن أبدًا أن يُدرِك بشكل مباشر ما هو منشغلٌ به في الأصل. وهذا ما يجعل المسألة نوعًا من الاجتهاد الفكري والعقلي المختلف عن أي شيء آخر.

من المهم مراعاة هذا الطابع الغريب والمتفرِّد للاهوت؛ لأننا قد نحصل على انطباع مختلف عن استخدام الأرسطيَّة في اللاهوت المسيحي في العصور الوسطى. فما إن تُرجِمَتْ معظم أعمال أرسطو وشاعَ استخدامها كأساس للمواد الأكاديمية في كليات الآداب واللاهوت في منتصف القرن الثالث عشر، أُطلِق على أرسطو لقب «الفيلسوف» و«أستاذ الذين يعلمون»، حسبما وصفه دانتي في كتاب «الكوميديا

الإلهية: الجحيم»[20]. في اللاهوت، قد يشير الانتشار الهائل فكريًّا للمقولات والمفاهيم الأرسطيَّة مثل الفعل والفاعلية والشكل والمادة والجوهر والعَرَض -بالإضافة إلى التلاؤميَّة المرنة للنهج المدرسيِّ (السكولاستيِّ) في سياقات متعددة، وقدرتها الإبداعية على تسهيل الطابع التساؤليِّ والاستنطاقيِّ الدَؤوب للمناقشات والجدالات الجامعية، وقدرتها على دعم الفروقات الدقيقة التي تخدم التحليل والتوليف كذلك - قد يشير ذلك إلى أنَّ اللاهوتيين في العصور الوسطى اعتقدوا أنَّهم امتلكوا أداةً فلسفية تتناسب مع تخصُّصهم. وهذا ربما يخلق الانطباع بأنَّه في اللاهوت الإفخارستيِّ، على سبيل المثال، وَصَفَت «الاستحالة» (transubstantiation) صيرورة جسديَّة تنتمي إلى الفلسفة الطبيعية، نظرًا لأنَّها استفادت من المقولات الأرسطيَّة، كما لو كانت العقلانية الرُشديَّة كافية للتعبير عما اعتقد اللاهوتيون أنه حَاصلٌ آنذاك، أو كما لو أنَّ «الجوهر» يُنظَر إليه باعتباره «مادة» بالمعنى الحديث. بيدَ أنَّ الأمر ليس كذلك، على الأقل ليس بين المفكرين المسيحيين مرورًا بتوما الأكويني الذي في إنكاره حين قال إنَّ «المخلوق والخالق ليسا واحدًا بالجنس» استخدمَ مقولات أرسطيَّة للحفاظ على التفريق التقليدي بين الله والخَلْق[21]. ومن بين العديد من الآثار المترتبة على هذا التفريق كانت الحقيقة الجليَّة أنَّه بعد «الاستحالة»، لم يتغيَّر مظهر أو لون أو رائحة أو طعم الخبز والخمر المقدّسَين من كل النواحي التجريبية[22].

لكنَّ جون دانز سكوتس (1266-1308) كان لديه فكرة مختلفة فيما يتعلق بما يمكن قوله عن الله وكيف يمكن قوله، اشتملت هذه الفكرة على وجهة نظر سكوتس حول ما يجب أن يكون عليه الله، بقدر ما كان الله حقيقيًّا. وعلى الرغم من أنَّ فكرته لم يتم إدانتها باعتبارها هرطقة تخالف العقيدة المسيحية، فإنَّها كانت خروجًا نقديًّا عن المفهوم المسيحي الموروث للعلاقة بين الله والخَلْق، وفي نهاية الأمر ستظهر الأهمية الكبيرة لهذه الفكرة إلى جانب تطورات أخرى، وخاصة بسبب التوافق المذكور آنفًا مع تأثير قواعد اللغة العادية في الخطاب المتعلق بالإله. وبقدر ما كان سكوتس راهبًا فرنسيسكانيًّا مُخلصًا، دَرَسَ وتعلَّم في جامعات أكسفورد وباريس، التي شكَّلت كلياتها اللاهوتية مركز المؤسسة الفكرية للكنيسة في أواخر القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر، قد يبدو

من الغريب وصفه بأنَّه خارجٌ على المسيحية التقليدية ومنشقٌ عنها بأي حال من الأحوال. ومع ذلك، فإنَّ الطريقة الخاصة التي فعل بها ذلك تصبح جليَّة عندما ندرك إلى أين أفضت حركته وما الذي جعلته ممكنًا، بالتزامن مع العديد من العوارِض اللاحقة.

انطلاقًا من الموقف التقليدي للتفريق الجذري بين الله والخَلْق، تَساءلَ سكوتس ما الذي يمكن أن يُقال عن الله بدقة بمقتضى العقل أو الفلسفة. وردًا على آراء هنري الغِنتي (1240-1293)، أستاذ باريسيّ آخر اختلفَ موقفه عن القياس اللاهوتي بطرائق مهمَّة عن موقف الأكويني، جادل سكوتس بأنَّ محمولًا (predicate) واحدًا على الأقل كان -ويجب أن يكون- مشتركًا بين الله والخَلْق بنفس المعنى. ولأنَّ الأمر لم يكن كذلك، فإنَّ الرؤية الموروثة ستمنع أي شخص من قول أي شيء عن الله بمقتضى العقل وحده[23]. هذا بدوره، حسب اعتقاد سكوتس، سيقطع كل أواصر الصلة المحتملة بين ما يمكن أن تكشفه الملاحظة أو ما يمكن أن توضحه الفلسفة عن الله من ناحية، والادِّعاءات المركزية للمسيحية عن أفعال الله في التاريخ من ناحية أخرى. لذا فإنَّ سكوتس «انشقَّ عن وجهة النظر التقليدية المُجْمَع عليها»[24]. لقد أسْنَدَ إلى الله شيئًا اعتقدَ أنَّه يجب أن يتشاركه الله مع كل شيء آخر بنفس المعنى، ببساطة بمقتضى الوجود، هذا الشيء هو الكينونة أو الوجود. وذهب الفيلسوف المسلم ابن سينا في القرن الحادي عشر (980-1037) إلى أنَّ مُسمَّى الوجود مشترك بين الخالق والمخلوق، وقال «إنَّ كل ما هو موجود؛ هو ممكن الوجود لأنه وُجِد بالفعل، إذًا إمكانية وجوده قد تحقَّقت. وبما أنَّه موجود إذًا هو بحاجة إلى شيء غير نفسه لإدخاله إلى حيّز الوجود.. فما يسري على الممكن الواحد سيسري على كل الممكنات لأنها تشترك في صفة إمكانية الوجود». ونظرًا لأنَّ وجود الله مُعتَبرٌ في حد ذاته وبمعناه الأعم، فقد أقرَّ سكوتس أنَّ وجود الله لا يختلف عن وجود أي شيء آخر موجود بالفعل[25]. هذا هو مفهوم سكوتس المتواطئ للوجود، «متواطئ» لأنَّه مُسْنَدٌ إلى ألفاظ مكافِئة مفاهيميًّا لكل شيء موجود، بما في ذلك الله[26]. وعلى الضد من ذلك، أنكرَ اللاهوتيون المسيحيون الذين استمروا في التمسك بالرأي الموروث، قبل سكوتس وبعده، أنَّ الله ينتمي إلى نفس نسق أو نوع الوجود الذي تنتمي إليه مخلوقاته. وعلى الرغم من الاختلافات التي يعتقد سكوتس

أنَّها استمرت في التفريق بين حقيقة الله وحقيقة المخلوقات (القدرة المطلقة والكُليَّة، والسيادة، والحكمة، وغير ذلك)، جعل موقف سكوتس من الممكن، بحسب روبرت بارون، «تحديد مكان الله على نفس مجموعة الإحداثيات مثله مثل المخلوقات»[27]. وقد أدَّى هذا إلى إزالة علامات التنصيص الضمنية في المفهوم التقليدي لله؛ إذ يرى سكوتس أنَّ الله موجود، وليس «موجود».

لم يكن موقف سكوتس أمرًا كبيرًا في حد ذاته، فقد كان موقفًا ينتمي إلى مستوى رفيع في الثقافة الفكرية العالية ولم يشاركه سوى عدد قليل من النخب الدينية من الذكور المتميزين تعليميًّا، وكان مكتوبًا بلغة لا يفهمها سوى نسبة ضئيلة من الناس، ونُقِلَ فقط عن طريق المخطوطات المنسوخة يدويًا بين المعلمين الذكور في مدارس الرهبان والجامعات الثلاث (باريس وأكسفورد وكامبريدج) مع كليات قبل عام 1340[28]. كما انعدم التأثير الاجتماعي والسياسي والثقافي والاقتصادي لفكرة سكوتس في مطلع القرن الرابع عشر، وهي فترة مضطربة للكنيسة وللجماعة الفرنسيسكانية التي ينتمي إليها سكوتس. فلماذا نهتم بذكرها إذن؟ لأنَّ التاريخ هو دراسة التغيُّر البشري بمرور الزمان في جميع أبعاده، وليس فقط تقييم التأثير قصير المدى المنظور إليه من النواحي الاجتماعية أو السياسية أو الثقافية أو الاقتصادية. لقد كانت التأثيرات غير المتوقعة طويلة المدى لفكرة سكوتس هائلة، كما سيتضح ليس فقط في هذا الفصل ولكن أيضًا في الفصول اللاحقة؛ وهذا في جزء منه بسبب علاقتها بالأفكار الافتراضية عن الله الصادرة عن القواعد اللغوية العادية.

لقد أدخل سكوتس الله والخَلْق في نفس الإطار المفاهيميّ، عن طريق حمل وجودهما على نفس المعنى؛ على نحو تواطئي (univocally). مهما كان اختلاف الله عن الخَلْق، يرى سكوتس أنَّ حقيقة وجود الله تقتضي أن ينتمي إلى حقيقة أكثر شمولًا مع المخلوقات، حقيقة يحدِّدها الوجود، مُتصوَّرة بمعناها الأعَمّ والأكثر تجريدًا. وهذا سيكون بمثابة الخطوة الأولى نحو توطين مفهوم الإله المتعالي، وهي صيرورة شاركت فيها ثورات القرن السابع عشر في الفلسفة والعلم، لا عن طريق الخروج الجوهريّ على التقاليد القديمة بقدر ما هو عن طريق الاجتهاد لوضع أجزاء جديدة في فترة عصفت بها التحوُّلات

بشكل غير متوقَّع بسبب النزاعات العقائدية بين المسيحيين في عصر الإصلاح.

لم تتشكَّل إسهامات القرن السابع عشر على يد سكوتس فحسب، بل من خلال التطورات الأخرى في الفلسفة المدرسيَّة (السكولاستية). وتضمنَّت هذه التطورات الاعتماد على تحوُّل التواطئيَّة الميتافيزيقية (metaphysical univocity) على يد المفكرين الاسمانيين (nominalist)، وكان أكثرهم تأثيرًا هو الشاب الفرنسيسكاني، ويليام الأوكامي (1285-1348). في مطلع القرن الرابع عشر، انتقد الأوكاميّ آراء سكوتس عن التواطئيَّة ومسائل أخرى، رافضًا طريقة الأكويني في الحديث عن الله، الذي لم تعنِ كلمة «تماثليٍّ» بالنسبة له أنَّه مُمَاثِل أو مُتَكَافِئ مع المخلوقات أو الخَلْق[29]. إنَّ الله عند توما الأكويني -بمصطلحات ميتافيزيقية- هو عينُ الوجود (esse) القائم بذاته والموجود الأول على الإطلاق وجودًا واضحًا بذاته على نحو غير مُدْرَك -ليس موجودًا بل هو الوجود المحض والفعل المحض، الذي شاركت فيه جميع المخلوقات بقدر وجودها والذي تمَّ من خلاله الحفاظ على ديمومة الخَلق. أمَّا في الاسمانيَّة الأوكاميَّة، على الضد من ذلك، بقدر ما أنَّ الله موجودٌ، فلا بُد أن يرمز «الله» إلى شيء ما، إلى موجودٍ حقيقي مُغايِر، أي الموجود (ens)، مهما تمايزَ هذا الموجود عن أي شيء آخر؛ وهو تمايزٌ أبرزه الأوكاميّ من خلال التأكيد على القدرة الإلهية المطلقة وصعوبة إدراك إرادة الله في إطار نظام الخَلْق والخلاص المُحكَم الذي أنشأه بالفعل[30]. وعند الاقتران بتفريقٍ تخييريٍّ ومقولاتيٍّ بين الطبيعيٍّ والمفارق للطبيعة (الغيبيّ) بالإضافة إلى مبدأ التقتير أو قانون البخل المعروف باسم «شفرة أوكام» -فكرة أنَّ تفسيرات الظواهر الطبيعية «لا ينبغي أن تضاعف معطيات الكينونات دون ضرورة»- كانت النماذج العقلية موجودة، على الأقل من حيث المبدأ، لتوطين مفهوم الإله المتعالي وإلغاء حضوره من العالم الطبيعي[31]. وبغض النظر عن تفضيل الدومينيكان في العصور الوسطى المتأخرة للأكويني واستمرار السكوتيَّة (Scotism)، صارت الاسمانيَّة وأنصارها الذين كانوا يُسمون مذهبهم بالطريقة الحديثة (via moderna) -بل وظلت- هي الإطار الفكري الأساسيّ للفلسفة الطبيعية والأخلاقية بالإضافة إلى اللاهوت في العديد

من الجامعات بعد منتصف القرن الرابع عشر. وتضاعف عدد الجامعات في أوروبا في القرن الخامس عشر، في حين انتشرت الجامعات التي تشمل كليات اللاهوت على يد المُدَّعين البابويِّين المتنافسين بعد الانشقاق الغربي الكبير عام 1378 وزادت عشرة أضعاف تقريبًا في القرن الخامس عشر[32]. كذلك انتشرت التواطئيَّة الميتافيزيقية والاسمانيَّة. وفي بداية القرن السادس عشر، لم تكن النظرة المدرسيَّة السائدة عن الله هي الوجود (esse) بل الموجود (ens)، ليس الوجود المحض والفعل المحض غير المُدْرَك؛ بل موجودًا أعلى بين الموجودات الأخرى.

وبالاقتران مع الميتافيزيقا التواطئية، فإنَّ إحياء ثلاثة تقاليد فلسفية قديمة رئيسية في عصر النهضة -الأفلاطونيَّة والرواقيَّة والأبيقوريَّة- أسهم بشكل كبير في تشكيل العِلم الحديث. فهذه التقاليد اضطلعت بدور هام في الإدراك النهائي بأنَّ العِلم والدين غير متوافقين. كما أنَّ تحدياتها الفكرية للأرسطيَّة المدرسيَّة شملت اعتراضها على مَفهَمَتِها للمعرفة كما يتم تدريسها، وعلى البِنيَّة التخصصيَّة للمعرفة كما هي مُمَأسَسَة في الجامعات.

شرح عاموس فونكنشتاين كيف أسهم إحياء هذه التقاليد الفلسفية في التقارب الغريب بين اللاهوت والفيزياء في القرن السابع عشر[33]. فمن الأفلاطونية جاءت الرَّيضنة (mathematization)؛ أي استخدام الرياضيات باعتبارها لغة تفسيرية قابلة للتطبيق على حركة الأشياء في عالم الظواهر غير المثالي، بدلًا من الاشتقاق ميتافيزيقا أو الاعتماد على العالم المتعالي (الترنسندنتالي) للأفكار غير المادية[34]. إنَّ رَيضنة الظواهر الطبيعية، التي بدأت في أواخر القرن الثالث عشر في جامعة باريس وجامعة أكسفورد وانشغلت بالقياس والتدرُّج والتوازن ومحاولة تحديد النوعيات أو الخاصيات، مستمدةٌ بشكل كبير من التأثيرات الواقعة على الفلسفة الطبيعية من التحليل الاقتصادي المدرسي (السكولاستيِّ) الذي سعى إلى فهم عالم التبادل النقديّ (monetized) الذي تُحدِّد معالمه ممارسات السوق[35]. كما قدَّم إحياء الرواقيَّة للعلم الحديث رؤية عن الطبيعة باعتبارها متجانسة ومحكومة بمجموعة من القوى بشكل حتميٍّ، وهذا المفهوم كان يجب فصله عن الفكرة الرواقيَّة الخاصة بالتعاطف المتبادل بين جميع الأشياء الطبيعية

التي تشير إليها الروح (pneuma) غائيًّا، أي تلك الاستمراريَّة التواطئية الروحيَّة والماديَّة التي قدَّمت الأسس النظرية لممارسات السحر وعلم التنجيم في عصر النهضة[36]. ومن الأبيقوريَّة جاء تصوُّر اطراد الأسباب الفاعِلة والطبيعية دون العِليَّة الغائيَّة. ومن أجل الإسهام في تشكيل العِلم الحديث، كان عليها استخدام الحتميَّة الكَونيَّة الرواقيَّة لتحل محل نظريتها الفيزيائية في التصادم العشوائي بين الذرات في الفراغ.

إنَّ إحياء هذه الفلسفات القديمة في ذاتها ومن ذاتها، وحتى من جوانبها التي تتعارض مع الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا الأرسطيَّة، ما كان ينبغي أن يقدِّم إشكاليات مستعصية للتعاليم المسيحية. وعليه، تمَّ تبنِّي فلسفة أرسطو في القرنين الثاني عشر والثالث عشر على الرغم من الإدانات الأوليَّة، والنزاع الحاد عليها، وبعض الأفكار التي تتعارض مع المسيحية، مثل أزليَّة العالم وفناء الروح، والتي رفضتها الكنيسة على الرغم من الدفاع عنها من قِبل الرُشديين. كما دُمِجَت الابتكارات المؤسسيَّة -وأهمها إنشاء الجامعات- في المسيحية اللاتينية على الرغم من تقديم بديل للمفاهيم الرهبانيَّة القديمة للطرائق التي يرتبط بها الإيمان والعبادة والمعرفة ببعضها البعض. ولأنَّ الادِّعاءات المركزية للمسيحية لم تكن مستندة إلى أيَّة فلسفة بل بالأحرى تعتمد على أفعال الله المُفْتَرَضة في التاريخ؛ قدَّمت الافتراضات والممارسات الموروثة إطارًا ثابتًا للتمحيص والتجريب والجدال والإدراك التمييزيِّ للأفكار الفلسفية المتوافقة مع الإيمان. لذلك، تبنى بترارك وإيراسموس ورابليه، على سبيل المثال، بعض جوانب فلسفة الأخلاق الرواقيَّة، كما فعل العديد من آباء الكنيسة، دون قبول مفهوم الحتميَّة الواحديَّة (pantheistic) عند الرواقيَّة[37]. وعلى نفس المنوال، في خضم حالة الاختمار الفكري في القرن السابع عشر، تَبنَّى الكاهنان الكاثوليكيان بيير غاسندي (1592-1655) ومارين ميرسين (1588-1648) الذَريَّة الأبيقوريَّة دون قبول الأخلاق المُتَعِيَّة (hedonistic) أو إنكار الغائية (teleology)[38]. وربما جرى استيعاب جوانب من الأفلاطونيَّة والرواقيَّة والأبيقوريَّة إلى جانب مفهوم التواطؤ الميتافيزيقي داخل الجامعات، وذلك في ظل استمرار تعاليم الكنيسة والوعظ والعبادة والممارسات التعبُديَّة والصلاة في نقل ادِّعاءات الحقيقة المركزية للدين وتجسيدها. وقد كانت هذه هي الحال بشكل عام في القرن الخامس

عشر ومطلع القرن السادس عشر، فيما يخص الجمع بين اللاهوت الاسمانيِّ السائد في العديد من الجامعات، والتقوى الراسخة وغير المسبوقة بين العوام، والإحياء المُتَّقد للفلسفات القديمة غير الأرسطية من جانب علماء الإنسانيات في عصر النهضة.

ولكن إذا كانت طبيعة أفعال الله، أو معانيها، أو كيفية معرفتها محل نزاع أو رفض؛ فقد يغيِّر ذلك جوانب أساسية لعلاقة المسيحيين بالله وبما ظنوا معرفته. بل قد يُشكِّك في ماهية المسيحية آنذاك، وفي معتقدات المسيحيين وطريقة عيشهم. هذا ما حدث مع الإصلاح. إنَّها مسألة شديدة الأهمية لقصة العِلم الحديث ليس لأنَّ اللاهوتيين في عصر الإصلاح قوَّضوا بشكل مباشر التفريق الجذريّ بين الله والخَلْق؛ بل الأمر بعين الضد، إذ أراد لوثر وكالفن وغيرهما من المصلحين البروتستانتيين، بناءً على قراءاتهم وتفسيراتهم الخاصة للكتاب المقدَّس، تخليص هذا التفريق مما اعتبروه تشوُّهات وتحريفات مستمدَّة من الخرافات الكاثوليكية والأرسطيَّة. تكمن أهمية الإصلاح تحديدًا في نشأة العِلم الحديث بطريقة مختلفة تمامًا: الخلافات العقائدية المستعصية بين البروتستانت وخاصة بين الكاثوليك والبروتستانت، كما سنرى، كان لها تأثير غير منشود في التهميش الصريح للادِّعاءات المسيحية عن الله فيما يخص علاقته بالعالم الطبيعي. وهذا لم يترك سوى الملاحظة التجريبية والاستبصارات الفلسفية باعتبارها وسائل متجاوِزة للمذهبية أو الطائفيَّة (supra-confessional) لاستقصاء هذه العلاقة وتنظيرها. ومع هذا التهميش غير المقصود للمذاهب المسيحيَّة المتنازع فيها، أصبحت الافتراضات الميتافيزيقية التواطئيَّة السائدة ومبدأ الاقتصاد أو التقتير (principle of parsimony) الاسمانيِّ (شفرة أوكام) مسائل مهمَّة بصورة غير مسبوقة باعتبارها الإطار الفكري الفعليِّ الذي ستتجلى فيه هذه الملاحظات والاستبصارات، والذي سينشأ في نطاقه العِلم الحديث. وقد اختلف الفلاسفة الحديثون منذ القرن السابع عشر وكذلك اللاهوتيون حول علاقة الله بالعالم الطبيعي، وتبيَّن أنَّ البحث التجريبي لن يكشف شيئًا تجاوز العالم الطبيعي. ومن ثمَّ، فقد فتحت الميتافيزيقا التواطئيَّة بالاقتران مع شفرة أوكام مسارًا أدَّى من خلال الربوبية (deism) إلى نزع السحر عن العالم -بتعبير ماكس ڤيبر- وإلى الإلحاد في العصر الحديث.

على الرغم من وجود قصة معقَّدة يمكن سردها حول العلاقة بين الأفكار الميتافيزيقية

والإبستمولوجية في العصور الوسطى المتأخرة من جهة، وادِّعاءات الحقيقة الخاصة بالمصلحين البروتستانت من جهة أخرى؛ فإنَّ البروتستانتيَّة على هذا النحو لم تنزع السحر عن العالم. فلا يمكن لأحد أن يتصوَّر، على سبيل المثال، وصفًا أبلغ لعناية الله مما كتبه جون كالفن: «بحقٍّ يدَّعي الله كمال القدرة، ويريدنا أن نُقِرَّ له بذلك، لا النوع الفارغ، الخامل تقريبًا، النوع اللاواعي الذي يتصوَّره السفسطائيّون، لكنَّما النوع المترقِّب، الفعَّال، النَّشِط، المنهمك في نشاط متواصل. يُعتَبرُ كليَّ القدرة، ليس لأنَّه قادرٌ فعلًا على الفعل، لكنَّه يتخلَّى ويجلس خاملًا أحيانًا، أو بباعثٍ عام يواصل نظام الطبيعة ذاك الذي سبق أن عيَّنه؛ إنَّما لأنَّه، في الوقت الذي يضبط فيه السماء والأرض بعنايته، يُنظِّم كلَّ الأشياء بحيث إنَّ لا شيء يحصل دون تعمُّده»[39]. كان مُجدِّدو المعموديَّة المضطَهدون، بما في ذلك الإخوة السويسريون، ومُجدِّدو المعمودية في جنوب ألمانيا والنمسا في أواخر 1520 و1530، والهوتريتيون من مورافيا، والمينونيون الهولنديون في أعقاب مملكة مونستر (1534-1535) التي اتَّبعت تجديد المعموديَّة، كانوا مغمورين بشعور العناية الإلهية والمحبَّة العميقة التي آزَرتهم في معاناتهم، تمامًا مثلما اعتقدوا أنها آزَرت المسيح وحواريّيه والشهداء القدامى ونسل شهداء الأيام الأخيرة من مجدِّدي المعمودية[40]. وكذلك في إنجلترا بين فترة الإصلاح الهنريكي عام 1530 والاضطرابات الدينية والسياسية في عام 1640، فإنَّ البروتستانت الذين وسَّعوا طيف الالتزام الديني من مجرد الامتثال والإذعان للطهوريَّة المتعصِّبة إلى عدم امتثالٍ انشقاقيٍّ؛ شاركوا اعتقادًا يكاد يكون كليًّا بإله خالِق متعالٍ من «النوع الفعَّال النشط، المنهمك في نشاطٍ متواصل» الذي تسُوسُ عنايته الكلَّ[41].

لقد سعى المصلحون البروتستانتيون إلى استعادة الفهم الصحيح للعلاقة بين الله والخَلْق كما فهموها. ومع ذلك، يبدو أنَّ بعض مفارقاتِهم للنظرة المسيحية التقليدية ينطوي على افتراضات ميتافيزيقية تواطئيَّة بطرائق ربما ساهمت في التصوُّر النهائي لعالم طبيعي منزوع السحر. كانت إحدى هذه المفارقات هي رفضهم المتنوِّع للأسراريَّة المقدَّسة (sacramentality) كما فهمتها الكنيسة الرومانية، ليس فقط فيما يتعلق بأسرار الكنيسة السبعة، ولكن أيضًا باعتبارها نظرة كتابيَّة شاملة للوجود يتجلى فيها الإله المتعالي في العالم الطبيعي المادي ومن خلاله.

وعلى غرار العديد من الرهبان الدومينيكان والفرنسيسكان من قبلهم، كان المصلحون الإنسانيون مثل إيراسموس (1467-1536) منشغلين بالتمييز بين الادِّعاءات الحقيقية والادِّعاءات الزائفة عن نشاط الله وفاعليته في العالم. هذا بصرف النظر عن أنَّ ادِّعاءات المعجزات العديدة التي نشأت في العصور الوسطى، على سبيل المثال، كانت معقولة وجديرة بالتصديق. لكنَّ محاولات قبول جميع المعجزات المزعومة بسذاجة، وكذلك عزو أسباب مفارِقة للطبيعة لأحداث طبيعية دون مبالاة؛ أدَّت سلبًا إلى التشكيك في ادِّعاءات المعجزات على هذا النحو بين البسطاء من غير المتعلمين وعديمي التمييز[42]. لقد أضرت الخرافات بالمسيحية لأنَّها صدَّقت الأكاذيب وعمَّمتها عوضًا عن الحقائق. وبغض النظر عن أفعال الله الاستثنائية في المعجزات والأعاجيب الفردية، فإنَّ أهم نقطة متكررة للاتصال المباشر بين الله والعالم الطبيعي كانت في الوقت نفسه مركز العبادة في المسيحية التقليدية، أي الحضور الحقيقي للمسيح الذي يُدَّعَى أنَّه مفارق للطبيعة وأسطوريّ في الإفخارستيا على الرغم من عدم تغيُّر شكل الخبز والخمر بعدما ينطق أحد الكهنة بكلمات التكريس فوق الخبز والخمر في القدَّاس.

لقد كانت الاستحالة (transubstantiation) متداخلة مع الكثير من الأمور الأخرى في الكنيسة الرومانية التي رفضها البروتستانت، بما في ذلك النظام الكهنوتي، وتشريعات تبتُّل رجال الإكليروس، والتكريس الإفخارستي، واللاهوت المدرسي (السكولاستي) كما هو مُمَأسَسٌ في الجامعات. ولذلك، كانت الاستحالة واحدة من عناصر المسيحية التقليدية التي اعترض عليها البروتستانت الإصلاحيون الراديكاليون بشدة (على النقيض من لوثر، الذي أصرَّ على الحضور الحقيقي للمسيح في الإفخارستيا لكنَّه رفض عقيدة الاستحالة باعتبارها أرسطيَّة غير مقبولة). وفي مطلع عشرينيات القرن السادس عشر انطلق وابلٌ من السجالات والمشاحنات البروتستانتية ضد التعاليم والممارسات الإفخارستية التقليدية، واستمر طوال الحقبة الحديثة المبكرة. فعلى سبيل المثال، أثار كتاب أنطوان ماركورت المغمور الذي انتشر على نطاق واسع بعد ذلك، بعنوان «*True Articles on the Horrible, Enormous, and Unbearable Abuse of the Papal Mass, Directly Contrary to the Holy Supper of Jesus Christ*»،

ما عُرِف باسم «قضية المنشورات» (17-18 أكتوبر 1534)؛ وهو حدثٌ فاصلٌ في تاريخ الإصلاح المبكر في فرنسا[43]. كما رفض البروتستانت الإصلاحيون الراديكاليون، على وجه الخصوص، الشيء نفسه الذي كان الكاثوليك يقدِّسونه، ويعظِّمونه، ويتناولونه في إعادة تمثيل جسد ودم المسيح أثناء التضحية في الجلجثة (Calvary) من أجل غفران الخطايا وخلاص البشر، واعتبروه خرافةً وثنيةً أو حتى أسوأ من ذلك[44]. ووصف القائد الديني الذي نادى بتجديد المعموديَّة، مينو سيمونز، الادِّعاء بأنَّ القدَّاس هو تضحية بأنَّه «رجسٌ فوق كل الرجاسات» حلَّ فيه «صنمٌ وثنيٌّ نجس، أعمى ومغوٍ، مع قطعة صغيرة من الخبز» محل المسيح[45].

إنَّ إنكار الحضور الحقيقي للمسيح في الإفخارستيا -وهو أمر واضح بشكل خاص، على سبيل المثال، في التقسيم المكاني من هولدريخ زوينجلي لطبيعة المسيح الإلهية وطبيعته البشرية، والادِّعاء بأنَّه «يجلس عن يمين الآب، لقد رحل عن العالم، ولم يعد بيننا»[46]- هذا الإنكار هو نتيجة طبيعية منطقية للتواطئيَّة الميتافيزيقية، سواء اعترف أنصار تيار إنكار الحضور الحقيقي للمسيح في الإفخارستيا صراحَة بذلك أم لا. فالحضور «الروحي» الذي يتناقض مع الحضور الحقيقي يفترض سلفًا ثنائية تخييريَّة بين إله خفيٍّ-مكانيٍّ وبين العالم الطبيعي، تحول دون المحايثة الإلهية في رغبتها في حراسة التعالي الإلهي. لكن في الميتافيزيقا المسيحية التقليدية، السمتان مترابطتان: فإنَّ آخريَّة أو غيريَّة الله تحديدًا هي التي تجعل حضوره في الخَلْق ومن خلالهم أمرًا ممكنًا، تمامًا مثلما جعلت التجسُّد ممكنًا. (وإلَّا، لكان المسيح يشبه القنطور -نصف بشر ونصف إله، عوضًا عن أن يكون بشرًا محضًا أو إلهًا محضًا). وعلى النقيض من ذلك، فإنَّ إنكار إمكانية الحضور الحقيقي للمسيح في الإفخارستيا -ويا للمفارقة- يشير إلى أنَّ الحضور «الروحي» لله ذاته يتم تصويره بمصطلحات مكانية أو شبه مكانية؛ وهذا هو السبب في أنَّه لكي يتم الحفاظ على طهارته ونقاءه، يجب أن يبقى منفصلًا عن ماديَّة «قطعة الخبز» وغير مُدنَّس بها.

وبقدر ما كانت الإفخارستيا مركزيَّة في المسيحية إبان العصور الوسطى ومع استمرار أهميتها في تعاليم الكنيسة الرومانية الكاثوليكية الرسمية -في عام 1964، وصفها

المَجْمَع الفاتيكاني الثاني بأنَّها «منبع الحياة المسيحيَّة كلَّها وقمَّتها»، وهو ادِّعاءٌ تكرَّر في التعاليم الشفهيَّة للكنيسة الكاثوليكية وبواسطة البابا يوحنا بولس الثاني[47]- وعلى الرغم من أنَّ الخلافات بخصوص الإفخارستيا كانت مثيرة للشِقاق في عصر الإصلاح؛ فقد ظلَّ هذا السياق الأسراريِّ ضيقًا ومحدودًا مقارنةً بالعلاقة بين الله والعالم الطبيعي. ولكن ماذا لو تمَّ الجمع بين النفي المناهض للكنيسة الرومانية للمحايثة الإلهية التي افترضت التواطؤ الميتافيزيقي مع شفرة أوكام وتصوُّر العالم الطبيعي كنظام صالح تأويليًّا للأسباب او العِلل المستقلة والفاعلة؟ حينئذ لن يكون هناك مكان لإله المسيحية النشط والفاعل، والحاضر دائمًا، إله الكتاب المقدَّس، ولن يوجد أي سبب للإشارة إليه إلَّا ربما باعتباره سببًا فاعلًا غير مباشر. وهذا يعني، بطبيعة الحال، أنَّ الإله قيد النظر لم يعد هو إله الكتاب المقدَّس؛ بل إله الربوبية. وكما سنرى، فهذا ما حدث بحلول نهاية القرن السابع عشر بين بعض المفكرين الذين قدَّموا نفس افتراضات التواطئيَّة الميتافيزيقية وكانوا مُطّلعين على الفلسفة الطبيعية النيوتونيَّة (Newtonian). وبهذه الطريقة، ساهم الإنكار البروتستانتي للأسراريَّة على نحو ما كانت مفهومة في الكنيسة الرومانية -عن غير قصد وبشكل غير مباشر- في نزع السحر ما بعد التنويريّ عن العالم.

ولو تم احتواء أنصار الإصلاح والسيطرة عليهم مثل الولدانيين (Waldensians) في مناطق جبال الألب أو اللولارد (Lollards) في إنجلترا في أواخر العصور الوسطى، لمَا كانت هناك أهمية لرفض البروتستانتية للتعاليم المسيحية في العصور الوسطى، بما في ذلك تلك المتعلقة بالأسرار المقدَّسة. ولكن على عكس الهرطقات القروسطيَّة، انتشر الإصلاح بصورة كبيرة في مطلع عشرينيات القرن السادس عشر. والبداية كانت من ألمانيا وسويسرا حيث تَبَنَّت العديد من المدن والحكَّام رفض البروتستانت للكنيسة الرومانية، وعرضوا الحماية السياسية للوثريين أو البروتستانتية الإصلاحية. واستمرَ الإصلاح وجلبَ معه خلافات عقائدية لا نهاية لها عن المسيح، والأسرار المقدَّسة، والليتورجيا (liturgy)، والخطيئة، والنعمة، والخلاص، والكنيسة، والكهنوت، والكتاب المقدَّس، وسلطة الكنيسة. وقد طمست هذه الخلافات الإطار القائم والمشترك للمعتقدات الذي يمكن من خلاله مواجهة التحديات والتأثيرات الفكرية الجديدة، والسيطرة عليها،

واستيعابها بدقة، كما حدث مع الأفلاطونيَّة الجديدة في الأديرة في العصور الوسطى المبكرة أو الأرسطيَّة في جامعات القرن الثالث عشر.

لقد كانت هناك عملية تمحيص وغربلة فكرية كبيرة أخرى حاصلة بالفعل عندما احتجَّ لوثر على منح صكوك الغفران في أكتوبر 1517: خضعت المعرفة الفيلولوجيَّة الإنسانيَّة للتجربة والاختبار على الرغم من تحدياتها للافتراضات المدرسيَّة والمناهج التقليدية في كليات الآداب واللاهوت بالجامعات. وأصبحت هذه المساجلات الفكرية أكثر وضوحًا في أواخر القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر في جامعات شمال أوروبا مما كانت عليه في إيطاليا، حيث جرى معظم التعليم اللاهوتي في مدارس الرهبان الفقراء، وحيث تم تعيين بعض الإنسانيين المثيرين للجدل في المناصب الجامعية بكليات الآداب منذ عشرينيات القرن الخامس عشر[48]. ولكن مهما كانت التوترات التي ترافق الاكتشافات الجديدة والتي تُميِّز جميع التفاعلات الفكرية الأصيلة بين طرائق التفكير المختلفة، وأيًّا كانت الخلافات بين الأكاديميين عبر الكليات وداخلها؛ فليس ثمة سبب للاعتقاد بأنَّ المقاربات الفيلولوجيَّة أو الشواغل الفلسفية للإنسانيين شكَّلت أي تهديد جوهريٍّ على الدين أكبر من الفلسفة الأرسطيَّة. لقد كان هناك عدد من كبار المفكرين قبيل الإصلاح لا يعتقدون ذلك. هناك، مثلًا، الكاردينال فرانسيسكو خيمينيز دي سيسنيروس، وهو شخصية كبيرة ومؤثِّرة في تاريخ إسبانيا، أسَّس جامعة الكالا في عام 1507، مع كراسي علمية باللغتين العبرية واليونانية، وكذلك في التوماويَّة (Thomism) والسكوتيَّة (Scotism)، وهناك أيضًا جون فيشر، رئيس جامعة كامبريدج وأسقف روتشستر، الذي دعمَ المدرسيَّة وأيَّد دراسة العبرية واليونانية في الجامعة في عام 1510، ومن خلال جهود چيلدي بوسليدين وچيروم دي بوسليدين بالتشاور مع إيراسموس، أنشأت جامعة لوفان المحافِظة لاهوتيًّا كلية العلوم الإنسانية للدراسة بثلاث لغات هي اللغة العبرية وكذلك اليونانية واللاتينية الكلاسيكية في عام 1517[49].

بيدَ أنَّه مع الإصلاح نشأت نزاعات عديدة حول المعتقدات الأساسية عن الكنيسة وتعاليمها، تلك المعتقدات التي جعلت استيعاب الأفكار الجديدة ممكنًا. وهذا غيَّرَ

كل شيء؛ لأنَّ ما رفضه الإصلاح لم يكن نَسقًا فكريًّا يقتصر على النخب المثقفة في قاعات الدروس بالجامعات. وكما سنرى بطرائق متعددة في الفصول اللاحقة، فقد كانت رؤيَّة كَونية مُمأسَسة أثْرت الحياة البشرية وتخلَّلتها بشكل متنوِّع، والتي، وفقًا لأولئك الذين رفضوا سلطة الكنيسة الرومانية، كانت هي المشكلة نفسها؛ نظرًا لفساد الكنيسة الجسيم الناتج عن الانحراف والانفلات العقائدي.

وعلى الضد من مقاصد مناصريه، أنهى الإصلاح أكثر من ألف عام من المسيحيَّة كإطار لحياة فكريَّة مشتركة في الغرب اللاتيني. وبطريقة مُستدامة ومع عواقب غير مسبوقة، صارت المسيحية نفسها جوهر الخلاف، ليس فقط في الكتب والمطبوعات أو من منابر الوعظ، ولكن أيضًا من خلال السياسة وفي ساحات القتال، من عشرينيات القرن السادس عشر حتى أربعينيات القرن السابع عشر وما بعدها[50]. وبدلًا من استمرار الإنسانيات والنزعة المدرسيَّة في دفع وجذب بعضهما البعض داخل مسيحية مشتركة، كما كانا يفعلان طيلة عقود قبل عام 1520، أَعَدَّ الكاثوليك والمصلحون البروتستانت الحاكميون من أنصار نظام الكنيسة-الدولة (magisterial Protestants) [أي المدعومون من القُضاة أو السلطة الحاكمة العلمانية] الأدوات الفكرية للإنسانيات في عصر النهضة ضد بعضهم البعض في جدل لاهوتي حاد، واشتمل ذلك على طرائق النقد النصيِّ والتاريخيِّ وكذلك الكتابة التاريخية[51]. وقاموا بالشيء نفسه باستخدام تقاليد فلسفية قديمة أخرى أحياها علماء الإنسانيات، مثل الشكوكيَّة البيرونيَّة (Pyrrhonian skepticism)، التي عُمِّمَتْ من خلال كتاب «المقالات» لميشيل دي مونتين بعد نشر أعمال سيكستوس إمبيريكوس في ستينيات القرن السادس عشر[52]. وبدءًا من عام 1520 واستمرارًا طوال الحقبة الحديثة المبكرة، كان النشاط الفكري المتعلق بكل شيء تقريبًا يخص أفعال الله الإعجازية في المسيح مشمولًا، إن لم يكن متضمنًا بالكامل، في الجدالات والنزاعات العقائدية بين متقاتلين مذهبيين وطائفيين ركَّزوا على الاختلافات التي فرَّقتهم. بعبارات محدَّدة، نتجَ عن ذلك جمودٌ لا نهاية له، جمودٌ، في نطاق هائل من التعبيرات ورهنًا بتأثيرات لاحقة عديدة، استمر حتى الوقت الحاضر، على الرغم من السيولة المسكونية البارزة في نصف القرن الماضي[53]. وكما أظهرت الجهود المسكونية

المستمرة في أوائل القرن الحادي والعشرين، يواصل المسيحيون الغربيون الاختلاف حول ماهية المسيحية وما تنطوي عليه، على الرغم من التركيز في العقود الأخيرة على الأمور المشتركة بين أطراف الحوار المسكوني. إنَّ الخلافات العقائدية -إلى جانب آثارها الاجتماعية والأخلاقية والسياسية المتعددة- هي الحقيقة الأكثر جوهرية وأهمية عن المسيحية الغربية منذ عام 1520، كما سنرى بشكل متكرر في الفصول اللاحقة.

لقد ازدرى المصلحون البروتستانت اللاهوت المدرسيَّ في العصور الوسطى لكونه أفسَدَ الفهم الصحيح للإنجيل، في حين دافع القادة الكاثوليك المُحاصرون عن الأرسطيَّة بقوة، وربطوا رفضها بالهرطقة والافتقار إلى أي بديل مُمَاثِل سواء فكريًّا أو مؤسسيًّا. فالمصلحون البروتستانت المعتدلون والراديكاليون على وجه الخصوص، كما رأينا، سخروا من الأسراريَّة الكاثوليكية باعتبارها خرافة وثنيَّة وليست كتابيَّة في خدمة السلطة الإكليروسية الكنسية، لكنَّ القادة الكاثوليك لم يدافعوا عن أساسها الكتابيِّ بالإشارة إلى نصوص محدَّدة فحسب -قبل وأثناء وبعد مَجْمَع ترنت (1545-1563)- بل أصروا على أنَّ مقولات الفلسفة الطبيعية الأرسطيَّة يجب أن تستمر في ضبط الجدالات الخاصة بنشاط الله وفاعليته في العالم الطبيعي. ومهما كان هذا المطلب الكاثوليكي مفهومًا في مواجهة الرفض البروتستانتي لسلطة الكنيسة الرومانية، سيتبيَّن بعد ذلك أنَّه مطلب هام بشكل كبير. إذ لم يكن هذا المطلب جزءًا لا يتجزأ من إدانة الكنيسة المسيحية الكاثوليكية لنيكولاس كوبرنيكوس في عام 1616 ولجاليليو في عام 1633 فحسب، مع تداعيات تلك الإدانات التي استمرت طيلة قرون، ولكنه حظي بدعم من الرقابة التعسفية، وربَطَ الكاثوليكية الرومانية فكريًا بنوع من الفيزياء التي لا يمكن الدفاع عنها والتي فقدت مصداقيتها بالكامل في الأخير. وقد كتبَ العالم اليسوعي البارز في القرن الثامن عشر، روجر جوزيف بوسكوفيتش (1711-1787) - مُردِدًا الأفكار التي عبَّر عنها جاليليو في عام 1615- في رسالة تدل على نفاذ بصيرته عام 1760: «لا شيء أضر بالدين من ربطه بأشياء في الفيزياء يَعُدَّها كثيرٌ من الكاثوليك خاطئة»[54]. ويعود هذا الضرر إلى أنَّ كل مَن كانوا على دراية بالمسألة يعرفون أنَّه، من خلال الاعتراف الضمني بمبدأ عدم التعارض، فلا يمكن أن تتعارض حقيقة مع حقيقة أخرى. ومن ثمَّ فإنَّ أي رفض

من قادة الكنيسة للاكتشافات الحقيقية حول العالم الطبيعي يخاطر بالتغريب الفكري للمؤمنين المتعلمين ويدعو للسخرية من منتقدي الكنيسة. وعلى نطاق أوسع، وبحماية من محاكم التفتيش الرومانية ودليل الكتب المحرَّمة، اتَّسمت الكاثوليكيَّة في حقبة ما بعد المَجْمَع الترايدنتيني طيلة قرون عديدة بنمط دفاعي فكريٍّ شديد الحساسية تجاه أي انحرافات عن المعتقد القويم وعن الطاعة، ارتبطَ في أوروبا إبان الحقبة الحديثة المبكرة بممارسة السلطة من قِبل حكَّام الدول الكاثوليكية المذهبيَّة.

ومع ذلك، لم يكن الأمر كما لو أنَّه يمكن النكوص عن وعود الله أو إيقاف نشاطه وفاعليته إما من خلال الإصرار الدفاعيِّ على الأرسطيَّة في الفلسفة الطبيعية أو من خلال الإنكار البروتستانتي للعالم الطبيعي كمسرح لنعمة الرب. فمثلًا، لم تتوقف الإفخارستيا المكرَّسة عن أن تكون جسد المسيح ودمه، لأنَّ الهراطقة أنكروها. وعلى النقيض من ذلك، من منظور البروتستانت، فإنَّ التكريس البابويِّ للمعتقدات الباطلة والزائفة لم يجعلها صحيحة، بغض النظر عما إذا كانت موقَّرة، أو واسعة الانتشار، أو مفروضة بنجاح من قِبل السلطة السياسية والقوة العسكرية. وإذا كان العالم الطبيعي في مرحلة ما بعد السقوط (postlapsarian) غارقًا في الخطيئة وخاضعًا للشيطان كما يعتقد معظم البروتستانت، إذن فالتعاليم اليسوعية الإغناطيَّة لرؤية الله في كل شيء كانت محض وهم. وإذا كان عصر المعجزات قد انتهى بعد المسيحية الرسولية أو المسيحية الأولى، كما ادَّعَى العديد من البروتستانت، فإنَّ جميع إخباريات معجزات الأيام الأخيرة الكاثوليكية لم تكن أكثر معقولية ومصداقية من القصص الغريبة من حياة القديسين في الأسطورة الذهبية (Golden Legend)، وهي أهم مجموعة قصصية عن سِيَر القديسين من القرون الوسطى المتأخرة.

هكذا سارت الأمور مع عواقب وخيمة. وكانت النتيجة غير المنشودة للجدل العقائدي السائد الذي لا نهاية له هي نزعة قوية نحو الإقصاء الفعلي للادِّعاءات الدينية الجوهرية من أي تأثير في الاستقصاء والبحث في العالم الطبيعي. لكنَّ هذه الادِّعاءات، كما رأينا -بناءً على أفعال الله في التاريخ، وقبل كل شيء في المسيح- كانت بالأحرى هي جوهر المسيحية باعتبارها رؤية كَوْنيَّة، وقدَّمت الفهم الصحيح للعالم الطبيعي

باعتباره أحد مخلوقات الله. ولأنَّ الخَلْق من العدم ليس مفهومًا بدهيًّا ولا مفهومًا واضحًا، فإنَّ حصر النظر في هذه المسألة وفي تعاليمها المنظَّمة كان له آثار بالغة الأهمية. وبدون لاهوت الخَلْق التقليدي والكتابيِّ والإشارة إلى أفعال الله في المسيح، ستبدو خزانة المسيحية المعرفية فارغة تمامًا[55]. ومع ذلك، فإنَّ أيَّة محاججات كانت تأمل حقًّا في تفادي الوقوع في مستنقع الجدل اللاهوتي وتجاوز الحدود المذهبيَّة والفِرقيَّة بصورة مُجدية -بما في ذلك النقاش حول الله وخَلْقه- كان يتعيَّن عليها حصر كل من مضمون الادِّعاءات المطعون فيها والقواعد المُتنَازَع عليها التي احتكم إليها الخصوم. وقد كانت العواقب وخيمة. فالسلطة الكنسيَّة، والتقاليد، والكتاب المقدَّس، والتجربة الدينية كانت بمثابة منطقة محرَّمة محظور دخولها، على الرغم من حقيقة أنَّ معظم البروتستانت لا يزالون يتشاركون في العديد من المعتقدات مع الكاثوليك. كما تمَّ إقصاء التجلِّي الإلهي على نحو ما ينكشف في أفعاله الإعجازية في التاريخ، لأنَّ المسيحيين اختلفوا حول معنى تلك الأفعال ونتائجها.

ونتيجة لذلك، حظيت الميتافيزيقا التواطئيَّة، التي لا تزال سائدة، والتي ميَّزت مفاهيم العصور الوسطى المتأخرة عن العلاقة بين الله والعالم الطبيعي، بأهمية غير مسبوقة. ولم تعد مجرد أداة تكميلية في خطاب مذهبيٍّ وفِرَقيٍّ متشدِّد من خلال الادِّعاءات المسيحية الكتابيَّة، حتى تلك الادِّعاءات التي استمر معظم البروتستانت في مشاركتها مع الكاثوليك. فالاستقصاء التجريبي للعالم الطبيعي لم يدحض الادِّعاءات اللاهوتية. بل إنَّ وجهات النظر الكاثوليكية والبروتستانتية المتعارِضة عن معنى أفعال الله خلقت أزمةً فكريةً عقيمة بسبب الاعتراضات الحتميَّة التي أثارتها من المعارضين اللاهوتيين، والخلافات العقائدية المستعصية التي رسَّختها باستمرار.

ما الوسيلة المتبقية، إذن، لفهم العالم الطبيعي؟ العقل فحسب، الفهم والممارسة بطرائق لم تعتمد على أي مذاهب مسيحية مُتَنَازَع عليها. كان هذا يعني، في مطلع القرن السابع عشر، مزيجًا من الأفكار الفلسفية الموروثة والأفكار الفلسفية الجديدة، والرياضيات والملاحظة التجريبية والتجارب المنضبطة التي سعت إلى فهم أعمال الطبيعة. فالمذاهب المسيحية المثيرة للجدل والخلافات التي لا تزال قيد النقاش -كما تناولها،

على سبيل المثال، جوتفريد ليبنتز الذي عمل طيلة عقود من أجل التوفيق بين المصلحين اللوثريين والبروتستانت مع بعضهم البعض ومع الكاثوليك- كان يجب أن تكون خاضعة لخطاب مَذهبيٍّ عقلانيٍّ إذا أرادت أن تكون أكثر من مجرد إلقاء مواعظ على الجوقة، أو الهجوم على الخصوم[56]. كما تم تكريس مؤسسات جديدة، مثل الجمعية الملكية في لندن، لاستخدام المنهج التجريبي الاستقرائي الذي وضعه فرانسيس بيكون لدراسة العالم الطبيعي بطرائق تتجاوز العقم المتأصل للجدل اللاهوتي. وتأسَّست الجمعية الملكية في عام 1660 وأصدر لها الملك تشارلز الثاني ميثاق تأسيس بعد ذلك بعامين، وعكست في تطلعاتها إحياء شكّ التجريبيين في الحَمِيَّة الدينية والرفض الصريح للبروتستانتية الراديكالية، وهذه كانت أسباب الاضطرابات طيلة عقود الثورة الإنجليزية[57].

في سبر أغوار العالم الطبيعي، جَمَعَ العديد من المفكرين الأفكار الفلسفية والرياضيات والملاحظة التجريبية والتجريب في مجموعة متنوعة من الطرائق المختلفة أثناء الازدهار الفكري في القرن السابع عشر. فالعالِم الإيطالي الشهير جاليليو انتقد الفلسفة الطبيعية الأرسطيَّة في مواجهة الأدلة المضادة التجريبية المتزايدة (بما في ذلك رصده للبقع الشمسية)، واكتشف المعادلات الرياضية التي وَصَفت ميكانيكا الأجسام المتحركة، متجاوزًا التقسيمات التقليدية للحقول المعرفية بين الرياضيات والفلسفة الطبيعية[58]. وجعل ديكارت اليقينيات الرياضية الأساس المنهجي لفلسفته، وجادلَ بأنَّ الحقيقة هي ثنائية جذرية من الروح البسيطة العاقلة والمفكِّرة والمادة في بُعدها اللامتناهي واللامحدود، ويطابق بين المادة والامتداد أو المكان، أي أنَّها تشغل حيزًا في الفراغ، وتُشكِّل المادة -برأيه- الكَوْن الذي يُتَصَوَّر باعتباره آلية ميكانيكية ضخمة ومتشابكة لأسباب فاعلة[59]. وجَمَعَ سبينوزا بشكل أساسي بين العقلانية الديكارتية، والحتميَّة السببيَّة شبه الأبيقوريَّة المجرَّدة من السببيَّة النهائية، والتصوُّر الرواقيِّ للكَوْن باعتباره الله أو الطبيعة (Deus sive Natura): فالروح والمادة كما يقول، هما مجرد صفتين للجوهر الواحد، الذي هو عِلة ذاته، وماهيته تنطوي بالضرورة على وجوده[60]. ومثل ديكارت وسبينوزا، أخذ توماس هوبز في كتاب «اللفياثان» (1651) إثباتات وبراهين علوم الهندسة والحساب كنموذج للمعرفة. ولكن عوضًا عن البدء من الكوجيتو

أو الجوهر، بدأ بانطباعات حسيَّة وتسميات وتعريفات اصطلاحيَّة دقيقة محدَّدة داخل نوع من الماديَّة الحتميَّة التي جمعت بين جوانب الرواقيَّة والأبيقوريَّة[61]. وفي كتاب «الأصول الرياضية للفلسفة الطبيعية» (1687) (Principia)، طبَّقَ نيوتن المعادلات الرياضية على مجموعة متزايدة من الملاحظات الإمبريقيَّة والنتائج التجريبية، ووحَّدَ القوانين التي تحكم حركة الأجرام السماوية وحركة الأشياء العادية[62].

بعد تهميش اللاهوت والكتاب المقدَّس والتقاليد والتجربة الدينية كمصادر لمعرفة الله، فإنَّ العقل الذي استخدمه جميع المفكرين البارزين تقريبًا في القرن السابع عشر، بغض النظر عن تجلياته أو تأكيداته الخاصة؛ افترض ميتافيزيقا تواطئيَّة. فالله موجود، ومن ثمَّ -بالتماثل مع المخلوقات- فإنَّ الله موجود حقيقي فرديٍّ، أي كائن داخل الوجود، أو أنَّ الله بطريقة ما متساوٍ في الوجود مع عموم الوجود. وهكذا أصبحت مقولة أفعال الله في التاريخ بلا جدوى بسبب الجدل والخلاف العقائدي. نتيجة ذلك، تَحمَّلَ العقل -بما في ذلك الملاحظة والتجربة- عبء محاولة فهم علاقة الله بالعالم الطبيعي. ولذلك كان اللاهوت الذي سعى إلى تجنُّب الجدل والخلاف المذهبيِّ والفِرَقيِّ لا بد أن يكون لاهوتًا طبيعيًّا قائمًا على العقل وحده[63]. وعليه، فالمخلوقات كائنات طبيعية متناهية، وغير مثالية، ومحدودة، في حين أنَّ الله كائن لا متناهٍ ولا محدود، وفوق الطبيعة.

لقد أظهر مفكرو القرن السابع عشر -«كانت جميع العقول الفلسفية الأصلية من بينهم اسمانيَّة تقريبًا»[64] - أنَّهم يمكن أن يكونوا ثرثارين تمامًا عندما يتعلق الأمر بالحديث عن الله انطلاقًا من العقل. بيدَ أنَّ بعضهم ليسوا على دراية بأنَّ الإله المتعالي في المسيحية التقليدية لم يَعُد هو الإله الذي يتحدثون عنه. قال القديس أوغسطين عبارته الشهيرة في إحدى عِظاته في المزامير أنه «إذا أدركت، فهذا ليس الرب»[65]. وعلى الضد من ذلك، وعلى الرغم من تأثُّره بالقديس أوغسطين[66]، استندَ ديكارت في فلسفته إلى يقينيَّة وبداهة معرفة الله كفكرة راسخة في ذهنه، لا تقل «وضوحًا وتميزًا» في ظاهرها عن فهم ديكارت القاطع لنفسه بأنهَّ «كائن مفكِّر، يمتلك في ذاته ملكة التفكير»، «فالذهن الإنساني يتبيَّن حين يخل النظر في ذاته أنَّ ذاته ليست شيئًا آخر سوى

شيء مفكِّر». ولحسن حظ ديكارت -على النقيض من العديد من النقَّاد المعاصرين واللاحقين- تضمَّنت فكرته الواضحة والمتميزِّة عن الله الكمال المطلق المنزَّه عن الخداع والتضليل والإرادة الراسخة والوجود الحتميِّ، وهذا مَكَّنَ ديكارت من الاعتماد على فكرته الواضحة والمتميزة عن المادة باعتبارها امتدادًا محضًا وكذلك تصوُّراته الحسيَّة (أي من الحواس أو بواسطة الحواس) عن وجود العالم الخارجي وصفاته[67]. ومع ذلك، استخدم الفيلسوف الإنجليزي هنري مور -الذي ينتمي إلى التيار الأفلاطوني في جامعة كامبريدج- عقله للمحاججة ضد ديكارت، مجادلًا أنَّه ليس فقط الأجسام المادية ولكن أيضًا الأرواح بوجهٍ عام والله بشكل خاص لديهم امتداد، بحيث يُفْهَم كامل حيِّز الفراغ على أنَّه الله[68]. لا غَرْو إذن، أنَّه مع وجود العديد من المفاهيم المتعارِضة، انتقدَ هوبز فكرة الأرواح باعتبارها «أجسام هوائيَّة نحيلة» مُتخيَّلة -ومقتنعًا بحقيقة الماديَّة- سَخرَ أيضًا من الرأي القائل بوجود أرواح غير جسميَّة أو غير ماديَّة، ورأى أنَّ «البشر قد يجمعون معًا كلمات ذات دلالات متناقضة»[69]. كانت فيزياء نيوتن مرتبطة بوجهة نظره عن الله، الذي لم يخلق المكان والزمان -كما يجادل- بل الذي يشكِّل وجوده المكان والزمان: فالمكان المتماثل والمطلق واللامتناهي هو بمثابة جهاز عضوي خاص يستطيع الله عن طريقه أن يستشعر الأشياء ويتمثَّلها، أي «الحس الإلهي» (sensorium Dei)[70]. سبينوزا، على عكس جميع هؤلاء المفكرين، ربط الكَوْن بالجسم الإلهي صراحةً، وقال إنَّه يمتلك فكرة يقينية وبدهية عن الله تمامًا مثل معرفته ماهية المثلث وخصائصه «لا بُد أن يكون لكل شيء سبب أو عِلَّة معيَّنة تُفسِّر وجود هذا الشيء أو عدم وجوده. وإن وُجِدَ مثلًا مثلث، لا بُد من وجود عِلَّة أو سبب لوجوده، وإن لم يوجد، لا بُد أيضًا من وجود عِلَّة أو سبب يمنع وجوده، أو ينتزع منه الوجود. وإذ ذاك فإن لم توجد عِلَّة أو سبب لمنع وجود الله أو لنزع الوجود عنه، فلا مناص من استخلاص وجوده الضروري»[71]. ومرة أخرى، كان الله بحسب ليبنتز متمايزًا بالكليَّة، فهو «الأسمى بين جميع العقول والأعظم بين جميع الموجودات»، وفي عصر الأنظمة الباروكية المُطلقة، هو «الأكثر عِلمًا ومعرفةً وعدالةً بين جميع الملوك»، وعلى هذا النحو كان مبدأ السبب الكافي أو العلَّة الكافية هو الذي فسَّرَ لماذا يجب أن يُفهم عالمنا الذي نعيش فيه باعتباره «أفضل

العوالم المُمكنة»[72]. هذه العبارة استلزمت سخرية بعض الفلاسفة اللاحقين على ليبنتز منه، وكان من بينهم فولتير (1694-1778) الذي سخر منه ورمز إليه بشخصية الدكتور بانجلوس في رواية «كانديد»، هذا الفيلسوف الذي كان يُعلِّم كانديد أنَّ «كل شيء يسير نحو الأفضل في أفضل العوالم المُمكنة».

وبقدر كفاية ما تكشف عنه هذه الأمثلة القليلة، فإنَّ العقل وحده أنتج العديد من الأفكار المتباينة والمتعارضة بشكل صارخ عن الله وعلاقته بالعالم الطبيعي، رغم الميتافيزيقا التواطئية التي تشترك فيها هذه الأفكار. وعليه، فالمزيد من الأمثلة من شأنها فقط توسيع نطاق ادِّعاءات الحقيقة المتنافِسة. لم يتفق المجادلون اللاهوتيون البروتستانت والكاثوليك على معنى أفعال الله الإعجازية في التاريخ؛ فكان لدى الفلاسفة (الطبيعيون) آراء أكثر تفاوتًا حول علاقة الله العادية بالكَوْن. ولم يتغيَّر شيء في هذا الصدد منذ القرن السابع عشر. فهل كان الله هو الموجود الأعلى وأعظم مَن في الوجود، لكنه مع ذلك حالٌ فيه أم أنَّه -بمعنى ما- كليّ الوجود، أي الكل هو الله؟ كيف لنا أن نعرف؟ لقد كان الفلاسفة اللاحقون يتنقلون بين التنويعات على هذين المحورين داخل افتراضات ميتافيزيقية تواطئية؛ ففي مطلع القرن التاسع عشر، كان هيجل يلعب دور سبينوزا، إذا جاز التعبير، فيما يشبه الجزء الثاني من نقد كانط لديكارت، مع إضافة فلاسفة الصيرورة مثل ألفريد نورث وايتهيد (1861-1947) وتشارلز هارتشورن (1897-2000)، من بين فلاسفة آخرين، نسخهم الخاصة من الحلوليَّة ما بعد الهيجليَّة في القرن العشرين[73].

وقد توقَّع الأكويني هذه الإشكالية في القرن الثالث عشر، إذ يقول: «العلوم تختلف باختلاف اعتبار المعلوم؛ فإنَّ الفلكيَّ والطبيعيَّ يبرهنان على نتيجةٍ واحدةٍ بعينها كالأرض كريَّة، غيرَ أنَّ الفلكيَّ يبرهنُ عليها بوسيلة رياضية أي معرَّاةٍ عن المادة، والطبيعيَّ يبرهنُ عليها بوسيلةٍ ماديَّة. فإذًا لا مانع من أن ما تبحث عنه التعاليم الفلسفية من حيثُ يُدرَك بنور العقل الطبيعي يبحثُ عنه بعينه علمٌ آخر من حيث يُدرَك بنور الوحي الإلهي. ولهذا كان العلم الإلهي الذي من قبيل التعليم المقدَّس مغايرًا في الجنس لذلك العلم الإلهي الذي يُعدُّ قِسمًا من الفلسفة.. فإذًا، ما يعرض لبعض الناس من الريب في عقائد الإيمان ليس ناشئًا عن عدم كونها يقينيَّة في طباعها؛ بل

عن ضعف العقل الإنساني. وهذا العلم [التعليم المقدَّس] يمكن أن يستفيد شيئًا من التعاليم الفلسفية لا لافتقاره إليها افتقارًا ضروريًا؛ بل لزيادة إيضاح ما يتضمنه لأنَّه ليس تستفيد مبادئه من علوم أخرى بل من الله ابتداءً بالوحي، ولذا فهو ليس يستفيد من العلوم الأُخَر على أنَّها أعلى منه بل يستخدمها على أنَّها أدنى منه وجِوارٍ لهُ كما يستخدم علم الهندسة ما دونه من علوم على نحو ما يستخدم المدنيُّ الجنديَّ. وليس استخدامه إياها على هذا النحو لمكان نقصه وقصوره بل لمكان نقص عقلنا الذي يَسهلُ عليه أن يتوصل بما يدركه بقوته الطبيعية الحاصلة عنها سائر العلوم إلى إدراك ما في هذا التعليم ممَّا يفوق قوته الطبيعية.. يظهر أنَّه ليس يقتدر عقلٌ مخلوقٌ أن يرى الله بذاته.. إلَّا من حيث يتحد به الله بنعمته كمعقولٍ منه. إذًا، ليس في قوة عقل مخلوق أن يبلغ في إدراك الذات الإلهية تلك الحال الكاملة التي بها تقبل الإدراك في حد نفسها. فإذَا، ليس يمكن معرفة الله بالعقل الطبيعي»[74]. ومن هنا تأتي الأهمية الجوهرية لأفعال التجلي الإلهية في التاريخ. فبدونها، لم يتبق لنا سوى خطابٌ فلسفي عن «إله» محمَّل بتفضيلات متعارضةٍ اعتباطية لمفكرين مختلفين، وجميعها يدَّعي الاستناد إلى العقل على هذا النحو. لكنَّ الخلافات اللاهوتية التي لا تنتهي بين البروتستانت والكاثوليك المتخاصمين بشأن أفعال الله الإعجازية قد فرضت نفسها بقوة ودفعت محاولات التوصل إلى حل متجاوِز للطائفة أو المذهب في هذا الاتجاه. كان باسكال، الأوغسطينيّ الصارم بعد تجربة التحوُّل التي مرَّ بها عام 1654، من أبرز مفكري القرن السابع عشر الذين أسهموا في الثورة الفكرية ورفض الخطاب العقلاني عن الله. كل ذلك، في رأيه، هو ضرب من الاستبصار والتفكير في «إله الفلاسفة» عوضًا عن العلاقة مع «إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب»، الذي تجسَّدَ وصنع المعجزات. كتب باسكال: «إنَّنا لا نعرف الله إلَّا بالمسيح، ليس هذا وحسب، بل إنَّنا لا نعرف أنفسنا إلَّا بالمسيح»[75]. والبقية كانت مجرد ادِّعاءات فلسفية وتنظيرات اعتباطيَّة.

ومع ذلك، فإنَّ الأفكار الفلسفية المتباينة جذريًا عن الله تلاشت أهميتها بشكل متزايد في النهاية أمام النتائج التجريبية والقوة التفسيرية للعلم. وأصبحت العلوم الطبيعية الناشئة، شيئًا فشيئًا، مساعٍ فكرية متمايزة ومستقلة، ليست منفصلة -عمليًا- عن اللاهوت

فحسب، بل عن الفلسفة كذلك. بعد إنجاز نيوتن، وعلى الرغم من التفضيل المستمر لتنويعات الآليَّة الديكارتية القارية حتى مطلع القرن الثامن عشر؛ صارت الخلافات حول الله وعلاقته بالعالم الطبيعي من نافلة القول في مقابل تزايد أهمية مساعي فهم كيفية عمل الطبيعة نفسها، بصرف النظر عن الأفكار الخاصة التي يتبناها الباحثون العلميون عن الله. كما أنَّ الاستبصارات والأنظار عن الله والنفس البشرية من قِبل الأجيال المتعاقبة من الفلاسفة الطبيعيين الإيطاليين في القرن السادس عشر أمثال بيترو بومبوناتزي (1462-1525)، وجيرولامو كاردانو (1501-1576)، وجوردانو برونو (1548-1600) لم تَعُد ببساطة خيارات فكريَّة تنافسيَّة من الناحية التفسيريَّة فيما يخص الظواهر الطبيعية، وكذلك تلاشت أهمية الفلسفة الطبيعية في عصر النهضة التي مزجت بين الأفلاطونية الجديدة، والهرمسيَّة (Hermeticism)، والقبَّاليَّة (Kabbalah)، وغيرها من الأفكار بطرائق انتقائية من مارسيليو فيسينو (1433-1499) إلى العالِم اليسوعي أثانيسيوس كيرتشر(1602-1680)[76].

لقد مزجَ نيوتن بين جوانب الفلسفة الطبيعية الأفلاطونية والرواقية والأبيقورية بطريقة جعلت وجود الله غير مهم لفهم انتظامات الظواهر الطبيعية، وذلك من خلال اكتشاف المعادلات الرياضية التي وصفت العلاقات الثابتة للحركة وقوة الجاذبية بين جميع الأجسام المادية في مكان وزمان متماثلين. وفتحَ الطريق إلى الطبيعانيَّة المنهجيَّة في العلوم، على الرغم من أنَّها لن تصبح منتشرة مؤسسيًا في الجامعات حتى أواخر القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من اهتمامات نيوتن الخاصة باللاهوت، والنبوَّة الكتابيَّة، وتفسير الكتاب المقدَّس، فقد أدركَ العلماء اللاحقون أنَّ فيزياء نيوتن كانت قوية تفسيريًا بغض النظر عن ماهية الله، وكيف كان مرتبطًا بالكَوْن، أو حتى ما إذا كان حقيقيًا أم غير حقيقيٍّ[77]. وبمرور الوقت، تبيَّن أنَّ الشيء نفسه يَصِحُّ -مع مراعاة ما يقتضيه اختلاف الحال- على القوة التفسيرية لعِلم الفلك والكيمياء وعِلم الأحياء والجيولوجيا وجميع العلوم الحديثة الأخرى. فمن خلال الطبيعانيَّة المنهجيَّة، عملت العلوم وفسَّرت الكثير بشأن مجالات البحث الخاصة بها، بغض النظر عما يفكِّر فيه الناس حيال الله، أو ما إذا كانوا يفكرون في الله بالأساس. وعلى هذا النحو، لم يكن العلم -فيما يخص أساليب البحث ومحتوى النتائج التي توصَّلَ إليها- مختلفًا بالنسبة

للبروتستانت عن الكاثوليك، ولا للمسيحيين عنه بالنسبة لليهود، ولا للمؤمنين بأي دين عن غير المؤمنين. بل يمكن تمييزه عن اللاهوت؛ ليس لأنَّ أي شخص قد يدحض أي ادِّعاءات للحقيقة الدينية، ولكن لأنَّ العِلم كان منفصلًا عن مثل هذه الادِّعاءات باعتباره الشكل المُميَّز للمعرفة الذي سعى إلى تفسير انتظامات الطبيعة.

وهكذا مثَّلت الفيزياء النيوتونية نقطة تحول حاسم (وإن لم يكن مطلقًا). ففي أواخر القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، رأى بعض المفكرين البارزين في النيوتونية آفاقًا وإمكانات مثيرة بالنسبة إلى اللاهوت الطبيعي، وكانوا متحمسين إزاء ما أطلق عليه ويليام ديرهام، زميل الجمعية الملكية، «اللاهوت الفيزيائي» (physico-theology)، أو «إثبات وجود الله وصفاته من أعماله في الخَلْق». وقد ساهموا في المسار الفكري الذي أدَّى إلى المحاججات عن وجود الله على أساس «فكرة التصميم» في كتاب ويليام بالي «اللاهوت الطبيعي» (1802)؛ وسيظل هذا المسار مهمًا طيلة القرن التاسع عشر[78]. لكن بالنسبة لمعظم المفكرين المُبدعين في القرن الثامن عشر - مثل اللاهوتيين الطبيعيين النيوتينيين، المؤيدين بشكل مُطلق وعن غير وعي للافتراضات الميتافيزيقية التواطئيَّة التي عُدَّت من البديهيات- كان السؤال الرئيسي المتبقي عن الله هو ما إذا كان الله هو العِلة الأولى، وغير المباشرة، والفاعلة للآلية الحتمية للكَوْن، أم أنَّه ببساطة محض اختراع خرافي لشعوب بدائية غير مستنيرة تجهل حقيقة المادة الديناميكية الأبديَّة[79]. لقد اكتمل توطين مفهوم الإله الآن، أو أوشك على الاكتمال، بين هؤلاء المفكرين، وعليه؛ جرى تصوير الله في كلتا الحالتين كما لو كان إلهًا يحدُّه زمان أو يحيط به مكان. لقد جرت مماثَلة الإله المتعالي بالعالم الطبيعي ثمَّ تهميشه من خلال السببيَّة أو العِليَّة الطبيعية، في تناقض صارخ مع الطريقة التي كان -ولا يزال- ينظر بها المسيحيون إلى الله، هؤلاء المسيحيون الذين يرفضون الميتافيزيقا التواطئيَّة.

وتأكيدًا للقول، فإنَّ الإله ظلَّ مسألة جوهرية في التأملات والتنظيرات اللاهوتية الطبيعية للعديد من العلماء طوال معظم فترات القرن التاسع عشر[80]. ولكن سواء استمر بعض العلماء في الإصرار على علاقته الجوهرية بالعالم الطبيعي، أو أحالوه إلى عِلَّة أولى غير مباشرة، أو حتى أنكروا وجوده بالكليَّة؛ فإنَّ الجمع بين الفكرتين جعلت

الله غير مهم ويمكن إزاحته والاستغناء عنه. الفكرة الأولى كانت المفهوم التواطئيّ ميتافيزيقيًا عن الله باعتباره الموجود الأعلى بين جميع الموجودات: هذا جعل الله داخل نفس النظام الوجوديِّ والسببيِّ مع مخلوقاته. والفكرة الثانية كانت شفرة أوكام: إذا كان الله غير ضروري في تقديم التفسيرات السببيَّة للظواهر الطبيعية؛ فلا يوجد سبب للتوسُّل أو الاستشهاد به. وكانت النتيجة الطبيعية الواضحة لهذه الفكرة هي الطبيعانيَّة المنهجية. ببساطة، الله لم يعد له وجود في ماجريات العالم، سواء مكانيًا أو سببيًا: فإذا تم تفسير جميع الأحداث الطبيعية بشكل كافٍ بواسطة أسباب طبيعية، فلا حاجة إلى وجود الله إذن. لذا، فمهما كانت سخرية لابلاس الشهيرة غير تمثيليَّة حينها، عندما سأله نابليون لماذا لم يرد ذكر الله في كتابه «مكيانيكا الأجرام السماوية»، فأجاب: «لم يكن بي حاجة إلى هذه الفرضية»؛ فقد أثبت الفيزيائي الفرنسي الرائد في عصره أنَّه كان ذا بصيرة نبوئيَّة[81]. لقد رأى -وهو مُحق في ذلك- أنَّ العلماء لا حاجة لهم في الاحتكام إلى الله، على الرغم من أنَّ الكثير من العلماء في القرن التاسع عشر استمروا في القيام بذلك بطرائق مختلفة بسبب العلاقة الراسخة بين العلم واللاهوت الطبيعي.

ثمة اعتقاد شائع أنَّ المفهوم المسيحيَّ الكتابيَّ عن الله ضمن الرؤية الكَوْنيَّة الأسراريَّة لا يمكن تسويغه فكريًا مع ظهور العلم الحديث، ربما على افتراض أنَّ الطبقات التاريخية المتعاقبة من التواطئية الميتافيزيقية، والفلسفات الطبيعية القديمة التي تم إحياؤها في عصر النهضة، ورفض حركة الإصلاح لمفهوم الأسراريَّة القروسطي، والإصرار الكاثوليكي العنيد في الحقبة الحديثة المبكرة على الفلسفة الطبيعية الأرسطيَّة، قد تجاوزت جميعها هذا المفهوم. إنَّ الضعف الواضح لهذا المفهوم وتداعيه الحتميّ في مواجهة الاكتشافات العلمية هو أمرٌ اعتياديٌّ وادِّعاءٌ جوهريّ في نصوص التاريخ الفكري الغربي الاستبداليِّ، والذي يُعدُّ نقطة تحوُّل أساسيَّة بين الرؤى الكَوْنيَّة ما قبل الحديثة والحديثة التي أرست الأساس لمفهوم «نزع السحر عن العالم» عند ماكس ڤيبر. ولا ريب أنَّ التأريخ الانتصاريَّ للتنوير الذي يتمحور حول سبينوزا في كتاب جوناثان إسرائيل يتوافق مع هذه السردية المعروفة[82]. ويشير مارك ليلا أيضًا بشكل نموذجي إلى «الحقيقة البدهية أنَّ علم الكونيات (الكوزمولوجيا) المسيحي انهار أمام

هجمات العلوم الطبيعية الجديدة، مما جعل من المستحيل ربط الله والإنسان مباشرة بواسطة الطبيعة»[83]. والحاصل أنَّ هذا غير صحيح. فمن المفارقات أنَّه رغم تقويض العلم للكوزمولوجيا الأرسطيَّة، فإنَّه لم يمس المفهوم الكتابيِّ عن الله ضمن الرؤية الكونيَّة الأسراريَّة، وذلك رغم رفض هذه الأخيرة على نطاق واسع، ورغم عدم اعتراف المسيحيين في الحقبة الحديثة المبكرة، سواء كانوا كاثوليك أو بروتستانت، بمدى التوافق بين العِلم والرؤية التقليدية في المسيحية.

لم يدرك المثقفون المسيحيون في الحقبة الحديثة المبكرة -أو ربما لم يتمكنوا من إدراك- كيف كانت النظرة التقليدية عن الله متوافقة مع العِلم؛ لأنَّهم لم يكونوا على دراية بمدى اختلافها عن الله كما هو مفهوم في الميتافيزيقا التواطئيَّة. وبوجهٍ عام، بيدَ أنَّه لم يكن لديهم أي إحساس بمدى استيعابهم للتواطئيَّة الميتافيزيقية. لا غَرْو إذن، في ظل تبنِّي التواطئيَّة على نطاق واسع من خلال الأرسطيَّة في العصور الوسطى المتأخرة في الجامعات الأوروبية والحياة الفكرية قبل فترة طويلة من نيكولاس كوبرنيكوس ويوهانس كيبلر وجاليليو جاليلي، وقد ظلَّلت هذه الأرسطيَّة هي المبدأ الأساسي الرجعيّ للحياة الفكرية الكاثوليكية بعد الإصلاح. حتى التوماويَّة المنبثقة من المدرسيَّة الإسبانية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، التي أعقبت القديس جايتان واشتملت على الكاهن اليسوعي فرانسيسكو سواريز، قد خرجت في جوانب مهمة على المفهوم التقليدي لله: «منذ أعاد [سواريز] تعريف المماثلة لجعلها أقرب إلى التواطئيَّة، فقد انحاز بشكل جوهريٍّ إلى جانب سكوتس ضد الأكويني»[84]. وقد أدَّى اكتشاف قوانين الطبيعة التي يمكن التعبير عنها رياضيًّا والتي تنطبق بالتساوي على الأجسام في عالم ما تحت القمر وعالم ما فوق القمر إلى تقويض المفهوم الأرسطيِّ عن الطبيعة وتَشكُّل المعرفة، والذي لا يزال المفهوم التقليدي عن الله مرتبطًا به -بشكل مضطرب وينطوي على مفارقة تاريخية- في الجامعات في أواخر القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر ومعاهد التعليم في حقبة ما بعد المَجْمَع الترايدنتينيِّ في أوروبا الكاثوليكية.

ولكن مهما كانت المدرسيَّة الأرسطيَّة راسخة في المؤسسات التعليمية الكاثوليكية في الحقبة الحديثة المبكرة؛ فإنَّ النظرة التقليدية عن الله والخَلْق لم تكن مستمدَّة من

أيّة فلسفات ولا تعتمد على أيٍّ منها، بما في ذلك الأرسطيَّة. غيرَ أنَّه لم يتم التعبير عن هذا الاعتراف في أي نظام لاهوتي كاثوليكي حديث، ما بعد أرسطي في الحقبة الحديثة المبكرة؛ لأنَّه لم يكن هناك نظام لاهوتي بالأساس. ومع ذلك، بقيت هذه النظرة كامنة في الطقوس الكنسية الجماعية (الليتورجيا) والممارسات الدينية المعتادة للكنيسة الرومانية في مواجهة الرفض البروتستانتي: إذ استمر الكاثوليك المتدينون في المشاركة في القدَّاس والإيمان بالاستحالة، والصلاة إلى إله يعتقدون أنَّ له أعمال عبر التاريخ وأعمال في حياتهم، مؤكِّدين أنَّ الله قد تَجسَّدَ في المسيح ثم بَعَثَهُ ورَفَعَهُ إلى السماء، مُتوسِّلين بالقديسين ليكونوا شفعاء لهم، معتقدين أنَّ الأسرار قد منحت النعمة حقًّا، وأخذوا يحكون عن معجزات اليوم الأخير، وغير ذلك، على الرغم من عدم وجود أي بديل مفاهيميٍّ مناسب للأرسطيَّة. لقد ازدهرت الكاثوليكيَّة في حقبة ما بعد المَجْمَع الترايدنتينيِّ كمذهب مُعَاش من شبه الجزيرة الأيبيرية إلى بولندا، وفي التوسُّع الخارجي للكاثوليكيَّة من ولاية فرنسا الجديدة إلى الفلبين، غيرَ أنَّ إصرار قادة رجال الدين على المناهج الأرسطيَّة في الجامعات والمعاهد التعليمية، إلى جانب دليل الكتب المحرَّمة الذي وضعته الكنيسة الرومانية الكاثوليكية؛ وقفَ حجر عثرة أمام العلاقة بين ممارسة الدين وإعمال العقل. وكمحاولة لتعزيز السلطة التي أنهكتها الصراعات والتعبير عن واجب كهنوتيٍّ جليل، كان الهدف من الإجراءات الدفاعية هو حماية الطلاب من الأفكار الخطيرة في عالم يَعجُّ بالهرطقات الماحِقة، وهو أمر غير مستغرب بالنظر إلى المخاطر: أمل الحياة الأبدية مقابل احتمال اللعنة الأبدية. لكنَّ هذه الإجراءات كان لها أيضًا عواقب وخيمة في عالَم العِلم والمعرفة وخارجه، وسيتم استكشاف بعضها في الفصل السادس.

على الرغم من حملات الدعاية التنويريَّة (وما بعد التنويريَّة) التي تروِّج إلى عكس ذلك، فإنَّ رَيْضَنة السيرورات الطبيعية العادية لا يمكن أن تؤدي إلى إقصاء حضور الله المزعوم والدائم والغامض فيها ومن خلالها. فقد استلزمَ ذلك تواطئيَّة ميتافيزيقية بالإضافة إلى شفرة أوكام: ثمَّة اعتقاد أنَّه إذا كان السبب الطبيعي يفسِّر حدثًا طبيعيًّا، فليس ثمة شيء خارق للطبيعة في أيهما. لذلك، بحسب اعتقاد الربوبيين ما بعد النيوتونيين، فإنَّه بمجرد إدراك أنَّ جميع انتظامات الطبيعة لها أسباب طبيعية، فلا يمكن أن يكون

الله أكثر من مجرد عِلَّة أولى غير مباشرة. وكذلك لا يمكن لاكتشاف القوانين التي تُفسِّر الانتظامات الطبيعية استبعاد احتمالية حدوث الأفعال الإعجازية من لدن الله، على الرغم من الأجيال التنويريَّة (وما بعد التنويريَّة) التي خاضت جدالات تستنكر فيها الخرافات البدائية المزعومة. هذا، كما سنرى، اقتضى إيمانًا عقائديًا قاطعًا لا يمكن التحقُّق منه بأنَّ القوانين الطبيعية هي بالضرورة بدون استثناءات، إلى حد أنَّ المعجزات المفهومة تقليديًا كانت مستحيلة الحدوث[85]. ولكن إذا تصوَّرنا، بعد استيعاب التواطئيَّة الميتافيزيقية والتسليم ببداهتها، أنَّ الله ينتمي إلى نفس الواقع المفاهيميِّ والسببيِّ مثل مخلوقاته، وإذا كان يمكن تفسير الانتظامات الطبيعية من خلال الأسباب الطبيعية دون الرجوع إلى الله أو اللجوء إليه؛ يتبيَّن لنا أنَّه كلما زادت تفسيرات العلم، تلاشت أهمية الله كمبدأ سببيٍّ أو تفسيريٍّ. ولذا، يقول فونكنشتاين: «وهكذا يتضحُ لماذا أصبح من السهل إقصاء الإله وإزاحته، هذا الإله الذي يمكن وصفه بعبارات تواطئيَّة، أو حتى بصفات ماديَّة وخصائص جسديَّة»[86].

هذا هو ما صار في العِلم الحديث، وهو ما يستمر في تفسّير السبب وراء أن الكثير جدًّا من المثقفين العلمانيين اليوم يرون أنَّ العِلم والدين السماوي متعارضان بكل ما تحمله الكلمة من معنى؛ هؤلاء ربما لم يسمعوا يومًا بالتواطؤ الميتافيزيقي، وربما يتفاجؤون بلفت أنظارهم إلى معتقداتهم الميتافيزيقية مثلما سيتفاجؤون بمعرفة وجود بديل صالح عقليًا. حتى مفكِّر حاذق مثل رونالد دوركين لا يرى ما هو متشابك وإشكاليٍّ في تأكيده على أنَّه «في ظل ادِّعاء عِلم التنجيم والدين القَيِّم -على الأقل كما هما مفهومان في العموم- تقديم تفسيرات سببيَّة؛ فإنَّهما يقعان ضمن المجال الفكري الواسع للعِلم، ومن ثمَّ يخضعان للاختبارات السببيَّة الخاصة بالموثوقيَّة»[87]. ليس إذا كان «الدين القَيِّم» يستلزم إلهًا يُفْهَم بحسب المنظور التقليدي للمسيحية أو اليهودية أو الإسلام. وبالمثل، فإنَّ الهيمنة الراسخة للطبيعانيَّة العلمويَّة في الفلسفة التحليلية المعاصرة[88] مَدينةٌ بشدة إلى التواطئيَّة الميتافيزيقية. في الواقع، كما ذكرنا آنفًا، فإنَّ طبيعة اللغة نفسها، بما في ذلك اللغة الدينية التي يستخدمها المؤمنون للحديث عن الله، تميل تلقائيًا في اتجاهٍ تواطئيٍّ واسمانيٍّ، كما لو أنَّ «الله» كان اسم شيء ما، أي موجود، أو

موجود ضمن عموم الوجود. يقتضي الأمر جهدًا متضافرًا مرتبطًا بميتافيزيقا تقليدية للخَلْق حتى نُدرك أنَّ جملة «المَلك له الحُكم في المحكمة وفي جميع أنحاء مملكته» وجملة «الله له الحُكم في السماء وفي مخلوقاته» مختلفتان وليستا نفس الجملة. لكن إذا كان ثمة اعتقاد بأنَّ الله هو «الموجود الأعلى» في الكَوْن، فإنَّهما متشابهتان.

الافتراضات نفسها مع جذورها في الماضي البعيد، والتي يتم تبنيها بغير قصد ونسجها في التجربة العادية، تُفسِّر أيضًا لماذا يشعر العديد من معتنقي الأديان اليوم بالقلق عند الضغط عليهم بأسئلة من قبيل: أين الله؟ أو كيف يفعل الله؟ أو ما شكل الله؟ المسألة الرئيسية هنا ليست، كما يُعتقد على نحو شائع وخاطئ، أنَّ البحث التجريبي في العالم الطبيعي جَعَلَ أو يجعل وجود الإله المتعالي غير قابل للتصديق وغير مُحتمل بشكل متزايد. بالأحرى، هذا الافتراض اعتمدَ تاريخيًّا ويستمر في الاعتماد على تصوُّر الله كفاعل افتراضيٍّ مفارِق للطبيعة في حالة تنافس مع السببيَّة الطبيعية، ومُبتَذَل جدليًّا، على سبيل المثال، في تشدقات ريتشارد دوكينز والصخب الذي أثاره حول «فرضية الإله» ومفهوم «وهم الإله». وفي تناقض صارخ، مع المفهوم المسيحي عن الله بصفته الخالق المتعالي لهذا الكَوْن؛ فإنَّ الله يمكن أن يكون حاضرًا في المخلوقات ومن خلالهم فقط بسبب اختلافه الكُليِّ عنهم[89]. هذه هي الميتافيزيقا التي لا تزال كامنة وراء الرؤيَّة الكَوْنيَّة الأسراريَّة وتجعلها ممكنة، ضد المفاهيم الاستبداليَّة للتاريخ، بالاقتران مع جميع النتائج العلمية[90].

كثيرًا ما كان يُعتقد -وما زال يُقال بين حينٍ وآخر- أنَّ مفهوم «نزع السحر عن العالم» لماكس ڤيبر مستمدٌّ من منظور منفصل وموضوعي ومحايد للعِلم عن الطبيعة كما هي على حقيقتها، على الضد من التصوُّرات العادية المنطقية للطبيعة كما تبدو. لذلك، قد ينظر البشر، على سبيل المثال، إلى الطبيعة على أنَّها جميلة، وفيَّاضة، وملائمة تمامًا لمعيشتهم وازدهارهم. لكن هناك مَن يقول بأنَّ العِلم يُصحِّح مسار هذا التفكير الرغبويِّ الذاتيِّ ويواجههم بواقع قاسٍ وفاتر، خالٍ من المعنى والغاية. لا يمكن إنكار أنَّه بدءًا من دحض كوبرنيكوس نموذج مركزية الأرض (النظام البطلمي)؛ أظهر العِلم أنَّ العالَم الطبيعي يختلف اختلافًا كبيرًا في جوانب لا حصر لها عن كيفية تجليه في التجربة البشرية اليومية. هذا التباين شَكَّلَ أساس تمييز جون لوك بين الصفات الأوليَّة

والثانويَّة في نظرية المعرفة المعنيَّة بالإدراك[91]. ولا ريب في أنَّ العلم الحديث -في كل المجالات من فيزياء الجسيمات وعلم الوراثة البشرية إلى الكيمياء الفيزيائية وعلم الكونيات- يكشف عن عالَمٍ طبيعي يختلف على نحو مُربِك عما نتصوَّره من خلال الإدراك الحسيِّ العاديِّ، أو عما كان من الممكن أن يتخيَّله الناس في العصور الوسطى أو في الحقبة الحديثة المبكرة. لكنه لم ينزع السحر عن العالم بالضرورة، لا هو ولا حتى مفهوم الطبيعة الذي سعى بشكل متزايد منذ القرن السابع عشر إلى استبدال المفهوم المسيحي التقليدي عن الطبيعة باعتبارها مخلوقة بواسطة إلهٍ متعالٍ مُحِب، بل في الواقع إله مُتجَرِّد أو منفصل أو محايد وغير متحيز، كما أدركَ مؤرخو وفلاسفة العلوم الحديثون. يشير بيتر دير، بذكاء شديد، إلى أنَّ الثورة العِلمية في القرن السابع عشر كانت مدفوعةً «بالمعرفة العملية» حيث «تنطوي معرفة الطبيعة على معرفة كيفية عمل الأشياء الطبيعية وكيف يمكن استخدامها»[92]. وهذا يطرح بعض الأسئلة المهمَّة: مَن يستخدم تلك الأشياء؟ ولأي غرض؟

ادَّعت التعاليم المسيحية في العصور الوسطى أنَّ الله خَلَقَ العالَم، وصار مُتجسِّدًا لخلاص البشر، وظلَّ حاضرًا بشكل غامض من خلال مخلوقاته، وفَرَضَ أوامر أخلاقية صارمة، وأمَرَ البشر بالإيثار في السعي وراء نوع معيَّن من الحياة البشرية المشتركة، وقَضى بالخلود لجميع البشر بعد الموت، كلٌ حسب عمله في الحياة الدنيا. وقد أثَّرت هذه الادِّعاءات في جميع خطط البشر المحتملة بشأن استخدام الأشياء الطبيعية، بما في ذلك جسد الإنسان كما يتجلى في سلوكه. وكانت بمثابة القيود على إرادة الإنسان، وعوائق أمام حق البشر في تقرير مصائرهم. وفي بداية عشرينيات القرن السادس عشر، عطَّلَ المجادلون الكاثوليك والبروتستانت -على غير المنشود- الخطاب اللاهوتي القائم على السلطة الكنسيَّة والتقاليد والكتاب المقدَّس والتجربة الدينية، تاركين العقل -أيًا كان تفسيره- كأساس للمحاججات عن الله، والخَلْق، والأخلاق. بوجهٍ عام، كلما قلَّ ارتباط أي رأي عن الطبيعة بالادِّعاءات الدينية المقيِّدة، كان النطاق أكبر بالنسبة للبشر لتحقيق رغباتهم في استخدام الطبيعة كيفما شاءوا. وهذه كانت فرصة جديدة. لقد أتاحَ المأزق الفكري الناشئ عن الجدل اللاهوتي الفرصة أمام الأفكار الخاصة بالطبيعة القائمة على

المعتقدات الجديدة. ومن ثمَّ، فالمفهوم «الذاتي» عن الطبيعة باعتبارها خالية من حضور الله «بصورة موضوعيَّة» من شأنه أن يقدِّم بدقة وجهة نظر «مَعنِيَّة بالطبيعة» باعتبارها «غير متحيزة» أو محايدة، حتى بالنسبة إلى المفكرين الذين كانوا مسيحيين.

على هذا النحو، فالعالم الطبيعي هو عالمٌ منزوع الأسراريَّة ومُجرَّدٌ من حضور الله من خلال التواطئيَّة الميتافيزيقية وشفرة أوكام، ومن ثمَّ لم يَعُد المسرح الكاثوليكي لنعمة الرب أو ملعب الشيطان باعتباره أمير هذا العالم بحسب لوثر؛ بل سيصبح المادة الخام التي تنتظر بصمة الرغبات البشرية. وهذا ما يُطلق عليه اسم النظرة «الموضوعيَّة» للعالَم. فعلى الرغم من اتخاذه الكاتب الفرنسي الكبير والكاردينال بيير دي بيرول (1575-1629) كمرشد روحي له -وبغض النظر عن نواياه الخاصة- فإنَّ عالَم ديكارت الميكانيكيِّ الخالي من حضور الله هو نقيض الرؤيَّة الكَوْنيَّة الأسراريَّة المسيحية[93]. وقد اكتمل هذا العالَم بسبب الاكتشافات العلمية اللاحقة، وهو يشبه المفاهيم الماديَّة وغير الغائيَّة للكَوْن بين الملحدين العلمويين في القرن العشرين مثل برتراند راسل وجاك مونو[94]. وكذلك، على الرغم من اهتمامه البالغ باللاهوت والتاريخ الكنسيِّ، فإنَّ اهتمام فرانسيس بيكون بالرغبة في طبيعة محايدة وغير متحيزة يبدو كامنًا في مفهومه عن مشاكسة الطبيعة وقهرها ومحاولة إخضاعها والسيطرة عليها كاستعارة تشير إلى التجارب العلمية. لقد اشتمل العِلم الاستقرائي على «طبيعةٍ مُقيَّدة ومقهورة»، «أجبرها الفن أو الجهد البشري على الخروج من حجمها وامتدادها وحالتها الطبيعية، والضغط عليها وتشكيلها»، لأنَّ «أسرار الطبيعة تكشف عن نفسها تحت مشاكسات الفن أسرع مما تكشف إذا تُرِكَت لحال سبيلها»[95]. إذن، كيف يمكن تطويع الطبيعة بطريقة أخرى لخدمة الرغبات البشرية؟ يبدو أنَّ بيكون لم يكن يتبنى الفكرة المنسوبة إليه على نطاق واسع، تلك الفكرة التي تقول بأنَّه من خلال التجارب، كانت الطبيعة في الواقع مُعذَّبة ومقهورة[96]. ومع ذلك، فإنَّ إجبار الطبيعة على الخروج من حالتها الطبيعية يُعَدُّ من قبيل «الحيادية» تمامًا مثل القول بأنَّ ادِّعاءات «الطبيعة مُجرَّدةٌ من حضور الله» هي ادِّعاءات «موضوعيَّة». بيدَ أنَّ الممارسة الأولى تخدم رغبات الإنسان، والثانية تُمهِّد الطريق أمام تحقيق تلك الرغبات.

لقد أظهر هارولد كوك إلى أي مدى كان الدافع وراء الطموح الهولندي في الحقبة الحديثة المبكرة لاكتشاف ووصف وتصنيف الأشياء الطبيعية في جميع أنحاء العالم هو المصالح التجارية والرغبة في جني الأموال و«الأمل المحموم لتحقيق التقدُّم المادي واكتساب أكثر من مجرد الجمال الطبيعي الباهر»: كانت النزعة التدخليَّة الفضولية مدفوعةً بالنزعة الاقتنائيَّة[97]. ما سعت إليه هولندا في العصر الذهبي عن طريق التجارة من خلال الاعتماد على أنماط كانت موجودة بالفعل في العصور الوسطى، طبَّقته بريطانيا في الموجة الأولى من الثورة الصناعية بعد قرن من الزمان. وفي إطار تحليله لمفهوم «التنوير الصناعي»، كتبَ جويل موكير أنَّ «المعرفة النافعة» تركِّز على «الظواهر الطبيعية التي من المحتمل أن تكون قابلة للتلاعب» و«التكنولوجيا بمعناها الواسع هي التلاعب بالطبيعة من أجل تحقيق البشر لمكاسب ماديَّة»[98]. يبدو أنَّ هذه نظرة مَعنِيَّة جدًّا بالطبيعة. وبهذا المعنى، كان أهل صَنعة الكيمياء والسَحَرَة في العصور الوسطى وعصر النهضة مهتمَّين بالمعرفة النافعة بدرجة لا تقل عن اهتمام خلفائهم في عصر التنوير، ولا عن اهتمام العديد من العلماء الحاليين. لقد حاول أهل صَنعة الكيمياء البيكونيون إن جاز التعبير -هذا المصطلح لم يكن قد ظهر في هذه الحقبة- في العصور الوسطى وعصر النهضة، ببساطة، التوفيق بين الوسائل الأقل ملاءمة والغايات، حيث إنَّ «سحرنا -بخلاف سحرهم- يعمل بالفعل»[99]. في أواخر ثمانينيات القرن السادس عشر، صرخ الدكتور فاوستس في المسرحيةالتي كتبها كريستوفر مارلو:

«آهٍ، أي عالم من الفائدة والسرور،

من القوَّة، والرِّفعة، والقُدرة القادرة،

يَنتظِرُ الممارسَ المثابر!

كل ما يتحركُ بين القُطبين الساكِنَين،

سيكون طوع إرادتي. الأباطرة، الملوك

مُطاعون لكن في أقاليمهم الخاصة،

لكنَّ مملكتي التي تفيض عن هذه

تمتد على امتداد فكر الإنسان

الساحرُ البارعُ نِصفُ إله.

بهذه أشغلُ عقلي لأبلغ الألوهة»[100].

ومع النجاحات التجريبية والتفسيرية، حلَّ العِلم الحديث محل سحر عصر النهضة لأنَّه أشبع رغبات الإنسان في المزيد من القوة والسيطرة على العالَم الطبيعي الذي كان الدافع لكل من السحر والعلوم في الحقبة الحديثة المبكرة. وشيئًا فشيئًا، انطلق العلم بطرائق جديدة ناجحة في القرن السابع عشر، وأصبح الوسيلة لتحقيق هذه الرغبة في الهيمنة لخدمة الرغبات البشرية الأخرى، من فلاسفة التنوير حتى الليبراليين التقدميين في القرن التاسع عشر إلى ما بعد الإنسانويين اليوجينيين (أنصار نزعة تحسين النسل «اليوجينيا»). وكلما زاد الفهم العلمي للطبيعة، زادت قوة العلم، وزادت المطامح التي يمكن أن يطمح إليها البشر، وقلَّت القيود؛ كل هذا شريطة أن يختفي الإله من المشهد.

ومن أجل تمهيد الطريق لتحرير الإنسان دون عوائق، وحماية المصالح البشرية في طبيعة محايدة وغير متحيزة؛ لن يقتصر الأمر على مجرد إصرار أنصار هذا الاتجاه بشكل ذاتيٍّ على أنَّ الظواهر الطبيعية العادية كانت «بلا إله» بصورة موضوعيَّة. لقد كان فلاسفة القرن الثامن عشر، كما كتب كَارل بيكر، «يبحثون عن نوع خاص من الحقيقة، حقيقة ستكون إلى جانبهم، حقيقة يمكنهم الاستفادة منها في أعمالهم، مع العلم سلفًا بأنَّ الحقيقة ستجعلهم أحرارًا»[101]. كان يتعيَّن عليهم الذهاب إلى أبعد من مجرد التأكيدات الذاتية حول عدم وجود الله بصورة موضوعية في العالم الطبيعي بوجهٍ عام، واستنكار ورفض الادِّعاءات الخاصة بأعمال الله الإعجازية في التاريخ. لأنه إذا كانت هذه الادِّعاءات صحيحة -إذا تجسَّدَ الله في المسيح وبَعَثَهُ من بين الأموات، كما يعتقد الكاثوليك وجميع البروتستانت في الحقبة الحديثة المبكرة تقريبًا، وصنع المعجزات من خلاله وبين حواريه، كما تدَّعي الأناجيل وسِفر أعمال الرسل- عندئذ من المفترض أنَّ أخلاقيات المسيح الصارمة لا تزال تسري على حياة البشر وتُقيِّد رغباتهم، حتى لو تمَّ رفض المدرسيَّة الأرسطيَّة والرؤيَّة الكَوْنيَّة الأسراريَّة الكاثوليكية. ولا يعني الفصل

غير المنشود في الجدل العقائدي بين الخطاب اللاهوتي والاستقصاء العقلاني للعالم الطبيعي أنَّ البروتستانت أو الكاثوليك قد اختفوا، أو توقفوا عن تقديم ادِّعاءات الحقيقة عن الله، والخَلْق، والمسيح، والأخلاق، وغير ذلك. الواقع أنَّ هذه الادِّعاءات فرضتها سلطات سياسية، وشَكَّلت هويات مذهبية وفِرقيَّة متباينة طيلة الحقبة الحديثة المبكرة.

ولكن ربما يمكن للعِلم تقويض الأسس المزعومة للرؤية الكَوْنيَّة بأكملها من خلال إظهار أنَّ المعجزات، مثل قيامة المسيح، مستحيلةٌ أو محض خرافة وغير معقولة. حتى أنَّ بولس الرسول قال: «وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْمَسِيحُ قَدْ قَامَ، فَبَاطِلٌ إِيمَانُكُمْ. أَنْتُمْ بَعْدُ فِي خَطَايَاكُمْ!» (1 كو 15: 17). وإذا كانت المعجزات غير معقولة على هذا النحو، فعندئذ حتى إذا تم الإبقاء على شيء من المسيحية -المسيح كمعلم أخلاقي حكيم، على سبيل المثال، تخضع تعاليمه وأوامره إلى التعديل والنقد والتجويد بواسطة الفلسفة الأخلاقية العقلانية- فإنَّ الشهادات والدلائل التي كان يُدَّعَى أنها تستند إليها يجب أن تكون خاطئة. ويمكن رفضها باعتبارها إما بدائيَّةً غير ناقدة أو تضليلًا متعمَّدًا من الشعوب القديمة؛ شعوب ما قبل العِلم. وربما كانت المسيحيَّة تَتَدَاعى وتضعف بين الدهماء الجاهلة، ولكن بقدر ما يساعد ذلك في السيطرة عليهم، فقد لا يكون هذا هو أسوأ شيء يحصل للمسيحية. لقد كان لسيرورة المذهَبة المسيحيَّة القسريَّة سياسيًّا منافعها الاجتماعية، تمامًا مثلما وجدت الوثنيَّة فوائدها الاجتماعية في الإمبراطورية الرومانية قبل تحوُّل الإمبراطور قسطنطين إلى المسيحيَّة. حتى فولتير الذي يرى أنَّ «الإنسان إمَّا أن يكون إنسانًا أو وحشًا»، كَتَبَ: «أريدُ من زوجتي أن تؤمن بالله حتى تكون أكثر وفاءً لي، وأريدُ من خادمي أن يؤمن بالله حتى يكون أقل رغبةً في سرقتي»[102]. لكنَّ إقصاء المعجزات من شأنه أن يُعطِّل المسيحية كمنافِس فكري للعِلم والفلسفة بين المثقفين وذوي النفوذ والقوة. هذه الخطوة خفَّفت القيود المفروضة على المطامح البشرية عن طريق تحرير الرغبات البشرية من القيود التي فرضتها الأخلاق المسيحية والاحتمال المخيف للدينونة الأبديَّة من لدن الله. يمكن للناس إذن -على الأقل من حيث المبدأ- أن يفعلوا ما يحلو لهم، حسب إرادتهم؛ فطريق التحرُّر صار مُمهَّدًا.

جعلت فيزياء نيوتن من الممكن تصوُّر مفهوم فكري قوي عن الطبيعة يتكوَّن من قوانين طبيعية غير قابلة للانتهاك. وقبل ذلك بنصف قرن، كان مفهوم ديكارت

عن الكَوْن كآلية ميكانيكية شاملة للأسباب الفاعلة يمكن تفسيره على أنَّه لا يترك أي احتمال لحدوث معجزات. هذه هي بالضبط رؤية سبينوزا في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة» (1670). كان سبينوزا من اليهود السفارديم لكنَّه انفصلَ عن الطائفة اليهودية في أمستردام، ولم يكن مهتمًا بالمعجزات المزعومة المتعلقة بالمسيح. وقد شبَّه سبينوزا -على أساس افتراضاته وتعريفاته وبديهياته- الله بالطبيعة «التي تحتفظ بنظامٍ أزلي لا يتغيَّر. فقدرة الطبيعة هي نفسها قدرة الله. وعلى ذلك، فإذا حدث شيء في الطبيعة لا يتبع قوانينها الخاصة، فإنَّ ذلك يُناقِض النظام الضروري الذي وضعه الله في الطبيعة إلى الأبد من خلال قوانين الطبيعة الشاملة، فهو إذن يُناقِض الطبيعة وقوانينها، وبالتالي فإنَّ التصديق بالمُعجزة يجعلنا نشكُّ في كلِّ شيء، ويؤدي بنا إلى الإلحاد»[103]. أو سيؤدي ذلك على الأقل إلى تخريب نظام سبينوزا الفلسفي. بيدَ أنَّ سبينوزا لم يفكِّر في التشكيك في افتراضات فلسفته الخاصة، ما جعل نيتشه يتهكم قائلًا: «محبة حكمته»، وما بها من «خزعبلات في شكل رياضي»[104] كان رفض سبينوزا للمعجزات يعتمد على قناعته الذاتية الراسخة بفلسفته الخاصة، ومفهومه الخصوصيِّ عن الله، وافتراضاته الميتافيزيقية التواطئيَّة، ورؤيته الذاتية للعلاقة بين الله والعالَم الطبيعي؛ وهو مفهوم ورؤية يختلفان اختلافًا جذريًّا عن المفاهيم اليهودية أو المسيحية التقليدية.

كانت النيوتونيَّة هي الخلفية الفكرية لما سمَّاه روبرت بيرنز «الجدل الكبير حول المعجزات» في مطلع القرن الثامن عشر في بريطانيا[105]. وكان المشارك الأبرز في هذا الجدل هو ديفيد هيوم، الذي طمَحَ في أن يصبح نيوتن العلوم الإنسانية، والذي جادلَ في كتابه «مبحث في الفاهمة البشرية» (1748) بأنَّ ادِّعاءات الحوادث المعجزة لا ينبغي أبدًا تصديقها على حساب الانتظامات المرصودة بشكل مُوحَّد للعالَم الطبيعي والتي فسَّرتها الفيزياء النيوتونيَّة[106]. تبدو حجة هيوم، في ظاهرها، مختلفة عن حجة سبينوزا؛ إذ هي ليست إنكارًا بدهيًّا لإمكانية حدوث معجزات استنادًا إلى الثبات القطعيِّ لقوانين الله أو الطبيعة، ولكنها اعتراض مَعرفيّ على شهادة تتعلق بادِّعاءات حدوث معجزة معيَّنة (معجزة الحضور الفعلي للمسيح)، المقصود منها «وضع حد لكل نوع من الأوهام الخرافية وأن تَصْلُح بالتالي طالما بقي العالم»[107]. ادَّعَى هيوم أنَّه لا توجد

معجزة ظاهرية قابلة للتصديق مقارنة بانتظامات العالَم الطبيعي الذي يرصدها الجميع في الحياة العاديَّة وتُفسِّرها فيزياء نيوتن، بغض النظر عن ماهية المعجزة المُفترَضَة، ومَن يرويها أو مَن هو شاهد عليها، وفي أي ظروف حدثت، وفيما يتعلق بالسياق (السياقات) الأساسي. وعليه، يجب رفض جميع الشهادات حول المعجزات المفترَضَة باعتبارها أقل احتماليَّة بشكل لا يُقارن من القيمة الثبوتيَّة أو البيِّنة التي يحملها الاتساق الملحوظ في الانتظامات الطبيعية، ذلك لأنَّ «الإنسان العاقل»، على حد تعبيره، «يجعل اعتقاده متناسبًا مع البيِّنة»، و«المعجزة هي خرقٌ لقوانين الطبيعة؛ ولمَّا كانت الخبرة الثابتة وغير القابلة للخلل قد أقامت هذه القوانين، فإنَّ الدليل الذي يُعارض معجزةً ما، بناءً على طبيعة الواقعة عينها، لهو بكمال أي دليل مُتخيَّل يستمد من الخبرة. ويجب إذن أن يكون ثمة خبرة مطردة ضد كل حادثٍ مُعجِز وإلَّا لمَا استحق الحادث هذه التسمية»[108]. يعتقد هيوم أنَّ استثنائيَّة المعجزات المزعومة هو سبب كافٍ دائمًا لرفضها لصالح بيِّنة مضادة حول أعمال العالَم المتصوَّرة على أنَّها نظام طبيعي حُر ومستقل ومنفصل عن فاعلية الله أو حضوره.

لكنَّ هيوم -ما بعد المشيخيِّ (post-Presbyterian)- كان قد قرَّر بالفعل أنَّ النظام الطبيعي كان حُرًّا ومستقلًّا عن الله، ومُجرَّدًا من أيَّة فاعلية أو حضور إلهي. وبذلك، قد سلَّمَ بالمسألة المطلوب البرهنةُ عليها في الأصل، أي صَادَرَ على المطلوب. كما أقرَّ هيوم أنَّ الحوادث المعجزة المزعومة استثنائيَّةٌ من حيث التعريف، وإلَّا، فإنَّ ادِّعاءات المعجزات لن تتعارض مع تجربة مجرى الطبيعة العادي، وبالتالي تثير الجدل. وبغية الوصول إلى مقصِده، اعتمدَ هيوم على فرضية تشبه فرضية سبينوزا حول خصائص النظام الطبيعي، والتي بمقتضاها لا ينبغي أبدًا تصديق الادِّعاءات عن الحوادث المعجزة المفترَضَة على حساب البيِّنة الظاهرة المتمثِّلة في مجرى الطبيعة العادي على نحوٍ استثنائيٍّ. وأكَّد هيوم، بطريقة تتماشى مع المعتقدات المسيحية التقليدية، أنَّ «المعجزة أن يعود ميت إلى الحياة»، لكنه أعقب ذلك بالادِّعاء أنَّ «هذه الواقعة لم تُشَاهَد في أي عصر ولا في أي بلد»[109]. يطرح هذا التأكيد الأخير التساؤل حول ما إذا كانت الانتظامات الطبيعية لا تشتمل على استثناءات، تمامًا كما يطرح ضمنيًّا السؤال

حول ما إذا كان إله المسيحية التقليدية إلهًا حقيقيًّا. ولا يعني شيئًا أكثر من مجرد أنَّ هيوم لم يُصدِّق الشهادة المعنيَّة بإثبات معجزة ما.

يتبنى هيوم موقفًا مُحايدًا إزاء التقليد الميتافيزيقيِّ التواطئيِّ، ومع ذلك يبدو غافلًا عن انحياز معتقداته، ومن ثمَّ فهو لم يؤسِّس حُجَّته ضد المعجزات على تقييمٍ دقيقٍ ونقديٍّ وفرديٍّ لشهادة الإثبات أو البيِّنة المتعلقة بمعجزات منفصلة مزعومة. كانت تلك هي الطريقة التي كان يجري بها تقييم المعجزات المزعومة في إجراءات إعلان القداسة أو التطويب في ذلك الوقت في الكنيسة الرومانية، وفقًا لأفضل العلوم الطبية وقتئذ، تحت حكم البابا بندكت الرابع عشر «بروسبيرو لامبرتيني» (حَكَمَ من عام 1740 إلى عام 1758)، بعد خمسة عشر عامًا من إعلان هذا البابا -المعروف بنهمِه الفكري- الفيزيائيَّة التجريبيَّة لورا باسي (1711-1778) كأول أستاذة جامعية في جامعة بولونيا، أقدم جامعات أوروبا[110]. وعلى النقيض من ذلك، رَفَضَ هيوم كل المعجزات المزعومة بناءً على معتقداته الخاصة. وكان رفضه التهكميِّ للمسيحية مقدمةً منطقية لحُججه ضد المعجزات. ولم يصل إلى رفض المعجزات على أساس العِلم أو العقل؛ بل على أساس إيمانه بالطبيعانية الشكوكية.

ولا يزال بعض الباحثين اليوم متأثِّرين بحجج سبينوزا وهيوم ضد احتمالية حدوث المعجزات أو إمكانية تصديقها. وإذا كانوا قد قرَّروا بالفعل عدم الإيمان باحتمالية حدوث المعجزات أو أصالتها، فمن المعقول أنَّهم سيجدون عزاءهم في تأكيد معتقداتهم الخاصة بين مفكِّري التنوير الذين تتوافق وجهات نظرهم مع آرائهم. يبدو أنَّ بعض المؤمنين الحقيقيين بالشكوكيَّة غير مدركين أنَّ حجَّة هيوم قد تمَّ تفنيدها منذ القرن الثامن عشر وتعرَّضت لانتقادات قوية من قِبل العديد من الفلاسفة في العقدين الماضيين[111]. لقد استندت الاستنكارات الرافضة لادِّعاءات المعجزات، ظاهريًا، إلى سلطة وعقلانية العِلم، واعتبرت أنَّ هذه الادِّعاءات خرافية، وبدائية، وسريعة التصديق، لكنَّ هذه الاستنكارات كانت عنصرًا أساسيًّا في الجدالات والسجالات المناوِئة للدين من الربوبيين في عصر التنوير إلى ما يسمَّون بالملحدين الجُدد اليوم. إنَّ نزع الخرافة أو الطابع الأسطوري عن المعجزات الكتابيَّة باعتبارها رمزيَّة أو مجازيَّة أو «روحانية

محضة» في البروتستانتية الليبرالية ما بعد الكانطيَّة يفترضُ بطريقة مماثلة أنَّ العِلم يُظهر عدم قابلية تصديق أي وجميع المعجزات المزعومة كحوادث حقيقية، سواء في فلسطين في القرن الأول أو في أي زمان أو مكان منذ ذلك الحين[112]. ويتراءى لي أنَّ بعض المثقفين يعتقدون أنَّ العِلم يؤكِّد أو يدعم فكرة أنَّ المعجزات مستحيلة، تمامًا مثلما أنَّ تطوُّر المعارف العلمية جَعَلَ وجود الله غير قابل للتصديق بشكل متزايد، وأظهرَ أيضًا بطريقة مُقنعة أنَّ قوانين الطبيعة منتظمة وبدون استثناءات. وفي سعيهم لتفسير الانتظامات الطبيعية، تجاهلَ علماء الطبيعة الحديثون، بالقصد والنيَّة، أيَّة أسئلة أخرى قد تُطرح عن الواقع، وتبنَّوا الطبيعانيَّة المنهجية ومن ثمَّ قَبِلوا الأسباب الطبيعية فقط كأسباب شرعيَّة للتفسيرات المنطقية للظواهر الطبيعية. والقرين الإبستمولوجي لهذا المسعى التجريدي هو التجريبيَّة الواقعية: يمكن للعِلم أن يفحص فقط ما يمكن ملاحظته، وتمحيصه، وإثبات صحته، والقابل للتزييف والتفنيد (من حيث المبدأ)، من خلال الأساليب التجريبية كامتداد للإدراك الحسيِّ البشري[113].

بالنظر إلى الافتراضات والجهود التي تبذلها العلوم الطبيعية الحديثة، فإنَّ المفارقة الكبرى هي أنَّ العِلم يحول دون أي تحقُّق محتمل من صحة الادِّعاء بأنَّ المعجزات التي صنعها الإله المتعالي مستحيلة. ومن ثمَّ يمكن استبعاد احتمالية حدوث المعجزات فقط من خلال تجاوز العِلم الذي يُفهَم على أنَّه استقصاء تجريبي للعالَم الطبيعي[114]. إنَّ الاعتقاد الفلسفيّ بأنَّ القوانين الطبيعية بلا استثناءات بالضرورة لا يمكن التحقُّق منه تجريبيًّا في تكويننا الخاص أو في أي تكوين محتمل للمعرفة البشرية؛ لأن التحقُّق يتطلب رصد جميع الأحداث الطبيعية في جميع الأزمان والأماكن. وحتى في حالة وقوع حادث مُعجِز، فإنَّه لن يتعارض مع نتائج العِلم أو يقوِّضها؛ بل يعني ببساطة أنَّ الظواهر الطبيعية المنتظمة بشكل كبير لا تُعادِل القوانين الطبيعية غير القابلة للانتهاك. بالطبع، لا يمكن للعلماء -بسبب غاياتهم وأساليبهم المقيَّدة عن عمد- إلَّا أن يعلنوا أنَّ مثل هذا الحادث المُعجِز يتعذَّر تفسيره من الناحية الطبيعية، وليس تسميته بالمعجزة الخارقة للطبيعة. وهذا لن يمنعهم بأي حال من الأحوال من الاعتقاد عبر الاتساق الفكري -بوصفهم علماء وبوصفهم بشرًا- أنَّ نفس الحادث كان معجزةً إلهية، شريطة

ألَّا يكونوا مُلحدين عِلميين. وإذا كان مثل هذا الحادث معجزة بالفعل، فمن البدهي أنَّه لن يتكرَّرَ من خلال التجربة البشرية، ولكن يمكن ملاحظته ورصده فقط من قِبل الحاضرين الشهود في مناسبةٍ لاحقة إذا اختار الله أن يتصرَّف مرة أخرى بنفس الطريقة. وإلَّا فلا يمكن أن تستند بيِّنة إثبات المعجزة إلَّا على شهادة الشهود المزعومين[115].

هذا يعني أنَّه بغض النظر عن الخطاب الذي يُصَاغ فيه الادِّعاء، فإنَّ أي تأكيد على أنَّ المعجزات مستحيلة، بعيدًا عن تأكيدها عن طريق العِلم، فهو إمَّا نتيجة طبيعية للافتراضات اللاهوتية الذاتية حول ما يمكن أن يفعله الله (إذا كان حقيقيًّا) وما لا يمكن أن يفعله، أو عقيدة إلحاديَّة غير مؤكَّدة تتجاوز حدود العِلم الذاتية. في الحالة الأخيرة، يعتمد الأمر على خيمياء أيديولوجية تستحضر قيودًا منهجيَّة في تأكيدات غير مدعومة وغير قابلة للدعم بالأساس، كما لو أنَّ الطبيعانيَّة المنهجيَّة تستتبعُ بطريقة ما طبيعانيَّة ميتافيزيقيَّة. وإذا كان الإله الخالق في المسيحية حقيقيًّا وخَلَق الكَوْن كله من العدم؛ فلا يوجد سبب للاعتقاد بأنَّه لا يستطيع -شريطة أن يخدم ذلك مقاصده وغاياته- أن يتسبَّبَ في حمل امرأة عذراء، أو أن يبعثَ رجلًا مصلوبًا من الموت، أو يشفي الناس من أمراض مميتة. يبدو أنَّ مثل هذه الحوادث على الكوكب الثالث (كوكب الأرض) بُعدًا عن نجم متوسط الحجم (الشمس) في مجرة درب التبانة -في حال حدوثها فعلًا- قد استلزمت بذل جهد إلهي أقل من إنشاء كَوْن من العدم يحتوي على مليارات المجرات.

يتبيَّن لنا أنَّ ادِّعاءات المعجزات المتأصلة في المسيحية التقليدية يمكن إنكارها والسخرية منها، كما حدث منذ القرن الثامن عشر على يد العديد من المؤمنين العلمانيين على أساس التزاماتهم الموازية. فإذا وقعت مثل هذه الحوادث، فهي بالتأكيد مُلْتَبِسَة وغير مفهومة وستبدو غير قابلة للتفسير تمامًا من ناحية الطبيعة. لكن لا يمكن لأي من العلوم الطبيعية أن تقدِّم دليلًا على أنَّ المعجزات لم تحدث أو أنَّها لا يمكن أن تحدث اليوم[116]. تستند فكرة أنَّ العلم يقوِّض جميع ادِّعاءات المعجزات إلى سوء فهم أساسيٍّ لما يمكن أن تفعله العلوم الطبيعية وما لا يمكن أن تفعله، وكذلك إلى الجهل بأي تصور للإله بعيدًا عن التواطئيَّة. في الأخير، لا يزيد إنكار المعجزات عن مجرد شهادة ذاتية على ادِّعاءات إيمان ذاتية بطريقة سبينوزا أو هيوم: «أنا لا أؤمن بإمكان المعجزات» أو

«أنا لا أصدق أي أخبار عن المعجزات المزعومة». وقد تكون هذه العبارات في محلها إذا كان المرء مهتمًّا بالمعتقدات الشخصية لأولئك الذين يصدرون مثل هذه المقولات، لكنها بعيدة كل البُعد عن الاستنتاجات المستخلصة من نتائج العِلم أو من ممارسة عقلية موضوعية محايدة. في الواقع، تشغل هذه الالتزامات الإيمانيَّة حيِّزًا كبيرًا في التعدديَّة الغربية المعاصرة إلى جانب الادِّعاءات المتنافسة لملايين الناس -خاصة في الولايات المتحدة- الذين يعتقدون أنَّ المعجزات التي صنعها الله يمكن أن تحدث، بل وحدثت بالفعل، ولا تزال تحدث[117].

إذا كان التحليل التاريخي المقدَّم هنا صحيحًا إلى حد كبير، فإنَّ القرنين التاسع عشر والعشرين يظهران في منظور مختلف تمامًا. عادة ما يكونان محوريان في السرديات المعنيَّة بالإلحاد الحديث والتعارض المفتَرَض بين العِلم والدين. لكنَّ التقدم الهائل والتأثير التحويلي للعلوم الحديثة عبر التكنولوجيا، جنبًا إلى جنب مع أفكار أكثر المفكرين المناوئين للدين تأثيرًا في القرنين الماضيين -أوجست كونت، ولودفيج فويرباخ، وكارل ماركس، وهربرت سبنسر، وفريدريك نيتشه، وسيجموند فرويد، وإميل دوركايم، وماكس فيبر، ومارتن هايدجر، وجان بول سارتر- كل هذه العوامل ببساطة ساهمت أكثر في مسار موجود بالفعل، كما يشير فونكنشتاين ويجادل باكلي[118]. إنَّ الانتشار الديموغرافي الواسع لعدم الإيمان هو بلا شك مسألة حديثة تنتمي بشكل خاص إلى التاريخ الاجتماعي والثقافي، بدءًا من النصف الثاني من القرن التاسع عشر وتتسارع بشكل كبير في أوروبا الغربية وبوتيرة أقل في الولايات المتحدة منذ ستينيات القرن العشرين[119]. غيرَ أنَّ أُسسها الفكرية لا تزال كما كانت في القرن السابع عشر، وبشكل أعمق، كما كانت عليه في أواخر العصور الوسطى: مفهوم تواطئيٍّ للوجود واستخدام شفرة أوكام في العلاقة بين السببيَّة أو العلِّيَّة الطبيعية والوجود الإلهي المزعوم، سواء في الولايات المتحدة أو بريطانيا أو أوروبا[120]. ولم يتم إضافة أي شيء أصلي من الناحية المفاهيمية، بما في ذلك التطوُّر الداروينى، طيلة عدة قرون.

إنَّ التواطئيَّة الميتافيزيقيَّة بالاقتران مع شفرة أوكام هما الافتراضان اللذان يحكمان فكر هؤلاء المفكرين الذين عادة ما تُعدُّ إسهاماتهم حاسمة للغاية في تكوين الآراء

العلمانية الحديثة. فلسفة كانط، على سبيل المثال، تتناسب بدقة مع التحليل المقدَّم هنا: بمجرد تشرُّب الفيزياء النيوتونية بالتواطئيَّة الميتافيزيقية، فإنَّ افتراض شيء مثل عالَم «النومين» عند كانط، على الرغم من كونه لا يمكن اكتشافه بين ظواهر العالَم الطبيعي منزوع الأسراريَّة وتجربة الحس البشريِّ، أقول إنَّ مثل هذا الافتراض هو أمر ضروري إذا كان بغرض الدفاع عن الأخلاق باعتبارها موضوعية وعقلانية. يرى كانط أنَّه لا يمكن إدراك الله ولا المعايير الأخلاقية في الكَوْن الطبيعي بناءً على الأسباب الفاعلة التي يستقصيها العِلم، وهي نقطة سوف نعيد النظر فيها على نطاق أوسع في الفصل الرابع. كما رفضَ كانط الإله الكتابيِّ، النشط والفاعل دائمًا، صاحب العناية الإلهية، الذي له أعمال عديدة عبر التاريخ، أي رفضَ «دين العبادات» و«إيمان الكنائس» وقَبِلَ بدلًا من ذلك بـ «الدين في حدود العقل وحده»[121].

وبطريقة مختلفة، فإنَّ «الحدس أو الشعور بالكَوْن» باعتباره أساسًا للدين عند شلايرماخر -على الضد من مفهوم الحدس عند كانط- مثل العديد من التمجيدات الرومانسية ما بعد الروسويَّة الأخرى للإحساس والوجدان كأساس للإيمان، هذا الشعور يتطابق أيضًا مع الافتراض بأنَّ العِلم الحديث الموضوعي والمحايد يكشف عن عالَم ماديٍّ من السببيَّة الحتميَّة الخالية من الوجود الإلهي. يرى شلايرماخر أنَّ الدين متمايزٌ بالكليَّة في جوهره عن الميتافيزيقا وكذلك عن الأخلاق، وأنَّ «ما يزعمه ويؤكِّده الدين هو أنَّ طابعه ومنطقه الخاص به، من دون سواه في صوغ الظاهرة الإنسانيَّة، لا يتأتَّى له إلَّا من إفصاحه عن نية خروجه الكامل أو تخلُّصه التام من التكهُّنات، ثمَّ الممارسات العقلية الصرفة على حدٍ سواء». في الواقع، إنَّ «الجوهر الذي يقوم عليه فهمكم لهوية الدين ومركزيته يجب ألَّا ينتمي لا للفكر ولا للمعالجة الفلسفية، وإنما يقترب من قيم الحدس والشعور»[122]. حينما يستعمر العلمُ العقلَ، ما الذي يمكن للإيمان أن يفعله سوى اللجوء إلى العواطف والمشاعر؟ إنَّ القرين الاجتماعي والتاريخي واسع الانتشار ديموغرافيًا لمثل هذه المفاهيم هو التصاعد الهائل للمشاعر في المسيحية منذ بداية القرن التاسع عشر. العلم منوطٌ بالمعرفة الموضوعية، والإيمان معنيٌّ بمشاعر أقدس من أن تُوصف. من الناحية الفكرية، إنَّها خطوة صغيرة، إذن، نحو مفهوم ڤيبر «نزع

السحر عن العالم»: المطلوب هو عدم الإحساس بالشعور الذي يقصده شلايرماخر. أو أن تشعر بأشياء أخرى بقوة، كما فعل نيتشه، وتُعظِّم الرغبة في الهيمنة عبر غريزةٍ الديونيسيَّة وإرادة القوة التي لا يُلجِمها العقل.

أما هايدجر، هذا المفكر واسع المعرفة الذي لديه تبصُّرات عميقة عن الأنطولوجيا والذي تأثَّر بنيتشه، فقط خلطَ بين فهم المسيحية التقليدية لله وبين الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون في نقده لمفهوم «الأنطو-ثيولوجي» مفهوم الكينونة من حيث أعلى الكائنات وجودًا أو «الناحية العُليا للكائن»[123]. وعلى الرغم من عمله الأول عن سكوتس، لاحظَ هايدغر ولكن يبدو أنَّه لم يُدرك أنَّ «نسيان الكينونة» (Seinsvergessenheit) لا يتعلق بفهمٍ مسيحيٍّ لله بذاته ولكن بميتافيزيقا تواطئيَّة تميل إلى تكرار المفهوم الوثني القديم عن الإله (الآلهة) باعتباره الكائن الأعلى (أعلى الكائنات وجودًا) داخل الكَوِن، خاصة منذ ظهور الاسمانيَّة في العصور الوسطى[124]. وفي سعيه لتجاوز الأنطو-ثيولوجي، التزمَ هايدجر بنمطٍ ما بعد ديكارتيٍّ: فمن أجل التماشي مع توقُّعات الفلسفة الحديثة، نسجَ أفكاره الخاصة واتَّبع تكهناته وتبصراته المحضة، ومن ثمَّ أضاف تنويعًا آخر إلى نفس تقليد العقلانية المستقلة المكتفية بذاتها التي انتقدها باسكال قبل ما يقرب من ثلاثة قرون. وبقدر ما تستبعد الفلسفة الغربية الحديثة أي استقصاء أو نظر في أفعال الله الإعجازيَّة المزعومة -إرث الطريقة التي تم بها تهميشها عن غير قصد من خلال الجدل اللاهوتي في عصر الإصلاح- فلا غَرْو أنَّ الكينونة (Sein) عند هايدجر، المنظور إليها على هذا النحو وفي علاقتها مع «الدازاين- الوجود» (Dasein) والعالَم الطبيعي، مختلفة اختلافًا جذريًّا عن إله المسيحية وعلاقته بالبشر بشكل خاص والخلق بشكل عام.

ويُعَدُّ داروين وأتباعه من المفكرين، بما في ذلك علماء البيولوجيا الاجتماعية وعلماء النفس التطوري، امتدادًا للمسألة نفسها، على الرغم من رواج الداروينية الجديدة وانتشارها بوصفها رؤية كَوْنيَّة شاملة. ثمة اعتقاد شائع أنَّ كتاب داروين «أصل الإنسان» (1871) قد أحدثَ تحولًا تاريخيًّا، في ظل تَقْويض الغائيَّة والاستثنائيَّة البشرية، حتى أكثر من كتابه «أصل الأنواع» (1859). فمن المفترض أنَّه دَحَضَ الفكرة الكتابيَّة للتصميم المتعمَّد للكَوْن ومحبَّة الله الخالق، مما جَعَلَ الإنسان العاقل (Homo sapiens) مجرد

كائن حي آخر تطوَّرَ بشكل عشوائي من خلال العمليات العمياء للانتخاب الطبيعي، التي قدَّمَ آليتها جيمس واتسون وفرانسيس كريك لاحقًا في بحثهما عن الحمض النووي وبنيته مزدوجة اللولب[125]. بطبيعة الحال، يُنظَر إلى الداروينيَّة على نطاق واسع، من بريطانيا الفيكتورية وحتى الوقت الحاضر، على أنَّها تُسبِّب اختلالًا فكريًّا، وأنَّها مثيرة للاضطرابات الدينية، على نحو ما يوضح لنا الخلاف حول مفهوم «الخلقويَّة» (Creationism) في الولايات المتحدة[126]. ولا غرابة في ذلك نظرًا لانعدام المعرفة، والافتراضات الساذجة حول التفسير الكتابيِّ، وعدم إدراك الافتراضات الميتافيزيقية، وندرة البراعة الفكرية بين أولئك الذين تُسبِّب لهم الداروينيَّة البَلبَلة والالتباس؛ وهي حقيقة غالبًا ما كانت تتعلق بالاتجاه ما بعد الرومانسي لارتكاز الإيمان على الشعور، ومنذ أواخر القرن التاسع عشر، ارتبطت اجتماعيًّا باستبعاد المنظورات الدينية الموضوعية من الجامعات العلمانية، كما سنرى في الفصل السادس[127]. ولكن كما هو الحال مع النيوتونيَّة في القرن الثامن عشر، فإنَّ الداروينية (الجديدة) يمكن أن تكون مصدر إشكال وإرباك للمسيحيين على أُسس علمية فقط إذا كان لديهم مفهوم تواطئيٌّ عن الوجود ويرفضون الرؤية الأسراريَّة للواقع[128]. وعليه، فإنَّ ردود الفعل العدائيَّة تجاه الداروينية منذ ستينيات القرن التاسع عشر هي عَرَضٌ لمدى إغفال العديد من المؤمنين بالأديان عن معتقداتهم الميتافيزيقية التواطئيَّة الكامنة والافتراضات الأخرى التي تتواشج معها.

وبالإضافة إلى الكميات الهائلة من الأدلة الداعمة بشكل متبادل من الجيولوجيا وعِلم الفلك وعِلم الحفريات وعِلم الوراثة، فلا شكَّ أنَّ علم الأحياء التطوريّ يقوِّض أيَّة قراءة حرفية لقصة الخَلْق في سفر التكوين. وقد أدركَ الكُتَّاب الآبائيون من القرن الثالث حتى القرن السادس أنَّه يجب عليهم عدم تفسيرها بسذاجة[129]. لكنَّ علم الأحياء التطوري لا يمكنه الاستقراء -على أُسس علمية- من آليات السببيَّة الجزئية للطفرة الجينية، على سبيل المثال، إلى الأحكام التقييمية حول الانعدام المفترَض للمعنى والنظام والغاية في السيرورة التطورية برمتها أو في الكَوْن على هذا النحو. فهذه الخطوة تستلزم تفسيرًا خارج نطاق العِلم والالتزامات الإيمانيَّة والإلحاديَّة. والأمر نفسه ينطبق على التأكيد على أنَّه نظرًا لأنَّ الأساليب التجريبية لا يمكنها تمييز وجود

الله في عمليات الطفرات الجينية الدقيقة أو في تاريخ التطور على الأرض، فإنَّ الله ليس موجودًا في كليهما ولا من خلالهما، كما لو أنَّ الله، الذي لم «يتدخل» لانتشار أنواع جديدة من الديناصورات خلال العصر الجوراسي أو العصر الطباشيري، ولم يكون موجودًا بين كبد ومرارة الإنسان العاقل في العمليات الجراحية البطنية، كما لو أنَّ الله، مع ذلك، ظهر في السايتوسين (cytosine) لكنه لم يظهر في القواعد النيتروجينية للثايمين (thymine) في جزيئات الحمض النووي. إنَّ الادِّعاء بأنَّ الأساليب التجريبية «لم تعثر بعد» على أي دليل على وجود الله في العمليات الطبيعية العادية ومن خلالها، بما في ذلك النمو التطوري للإنسان العاقل، يعكس ببساطة خطئًا مقولاتيًّا هو عَرَضٌ لمعتقدات ميتافيزيقية تواطئيَّة. ومثل جميع النتائج العلمية الأخرى، تكشف نتائج علم الأحياء التطوري، وفقًا للمؤمنين بالأديان الذين يرفضون التواطئيَّة الميتافيزيقيَّة، أكثر مما كنا نعرفه من قبل عن التعقيدات غير المتوقعة لمخلوقات الله، بما في ذلك البشر.

ما لم يستوعب المرء ما يمكن للعِلم أن يكتشفه وما لا يمكنه اكتشافه، ويُدرك الفرق بين الضبط الذاتي المنهجي للعِلم والعلمويَّة الأيديولوجيَّة، ويفهم الفارق بين لاهوت الخَلْق التقليدي وميتافيزيقا الوجود التواطئيَّة، ويكون حسَّاسًا ودقيقًا تجاه طبيعة اللغة الدينية، ويتجنَّب الجمع بين التقاليد المختلفة وادِّعاءات الحقيقة معًا في مقولة فضفاضة وشاملة تُسمى «الدين»، ويُسَاءِل مدى صلاحية الرؤية الاستبداليَّة للتاريخ، ويرى حقيقة الالتزام الذاتي بالشكوكيَّة الإلحاديَّة؛ فإنَّه من غير المحتمل أن يُدرك كيف يتوافق المفهوم التقليدي المسيحي أو اليهودي أو الإسلامي عن الله مع كل نتائج علم الأحياء التطوري. ومن المرجح أن يعتقد المرء أنَّ النتائج العلمية المتنامية بشكل عام تترك مجالًا أقل لحضور الله وتؤدي عقلانيًّا إلى الإلحاد، كما لو كان الله -إذا كان حقيقيًّا- إلهًا مكانيًّا فحسب. يُقدِّم الفيلسوف الأمريكي دانيال دينيت، على سبيل المثال، عرضًا مستفيضًا لافتتانه الخاص من خلال افتراضاته في كتاب «Breaking the Spell». ونقلًا عن كتابه السابق بعنوان «Dar-win's Dangerous Idea»، يُقدِّم دينيت صورة تاريخية معروفة واستبداليَّة أصبحت فيها الشعوب البدائية المؤمنة بالخرافات، شعوب ما قبل العلم الحديث، متحرِّرة بشكل عقلاني من تصوُّراتها الوهميَّة عن الله من خلال التنوير التقدمي للعِلم، مما يؤدي إلينا «نحن

المتنوِّرون» (يُطلق الملحدون الجُدد على أنفسهم اسم «The Brights» أي المتنورين، أو العقلانيين، لرفضهم مصطلح «atheists» أي الملحدين. والمتنوِّرون هم الأشخاص الذين يتبنون المفاهيم العلمية ويرفضون المفاهيم الغيبيَّة، ويمتلكون رؤية طبيعانيَّة للعالم تخلو مما هو خارق للطبيعة أو غيبيٍّ)، أي بالنسبة لدينيت وغيره من الملحدين الداروينيين الجُدد الذين يتفقون معه: «لقد بدأنا برؤية طفوليَّة عن إله متجسِّد في صورة إنسان، إله صانع، وأدركنا أنَّ هذه الفكرة، بمعناها الحَرفيِّ، كانت في طريقها نحو الانقراض.... يبدو أنَّ تلك الرؤية للسيرورة الإبداعية تركت لله دور المُشَرِّع أو واضع القوانين، لكنَّ هذا أفسح المجال للقيام بالدور النيوتونيِّ، أي دور مُكتشف القانون، والذي تلاشى أيضًا، كما رأينا مؤخرًا، ولم يترك وراءه أيَّة فاعلية أساسيَّة قطُّ»[130]. كانت الشعوب البدائية تؤمن بالله عن جهل لتفسير الأحداث في العالم، ثمَّ جاء العِلم الذي يفصل الآن الملحدين الأذكياء عن المؤمنين الأغبياء. يبدو دينيت غير مُدرِك لمدى وقوعه أسيرًا لافتراضاته الميتافيزيقية عن الله باعتباره «كائنًا أو شيئًا قصديًّا»، متجاهلًا بذلك أي لاهوت حقيقي وكذلك جميع النصوص الكتابيَّة النقديَّة ولكن غير الشكوكيَّة، ومتجنبًا التعاطي الجاد مع التاريخ. لقد أقامَ دينيت السخرية مقام الحُجَّة، وسَخرَ من المفهوم الأبوفاتي السلبي عن الله وقال: «لستُ مُقتنعًا به على الإطلاق»[131]. قد يجد المهتمون بآراء دينيت الشخصية أنَّ هذا الإفصاح كاشفٌ ومفيدٌ. لكن يجب ألَّا يلتبس عليهم الأمر في الاعتقاد بأنَّ اعترافه الفردي له أي تأثير في توافق نتائج العِلم مع فهم الله الذي يرفضه.

إنَّ المفارقة الجوهرية للعلم في القرن العشرين هي أنَّه كلما ازدادت اكتشافات العلماء، قَلَّ فهمهم بأي طريقة متكاملة لكيفية عمل العالم الطبيعي. ولعل المثال الأبرز يأتي من قلب ثورات القرن العشرين في الفيزياء، هذا الحقل المعرفي الذي يُعَدُّ منذ فترة طويلة أساسيًا في التسلسل الهرمي الاختزالي تفسيريًّا للعلوم الحديثة، والذي تكون فيه الفيزياء أساس الكيمياء، والكيمياء أساس علم الأحياء، وهكذا. بعد مُضيّ أكثر من ثمانين عامًا من التجارب التي أُجريت في عشرينيات القرن العشرين والتي أكَّدت نظرية الكم، ما يزال الفيزيائيون ليس لديهم فكرة عن كيفية دمجها مع نظرية النسبيَّة العامة. وفي هذا الصدد، قال عالم الفيزياء النظرية الشهير براين جرين في كتابه «الكون الأنيق»: «تبعًا

للصياغة الحالية لنظرية النسبيَّة العامة ونظرية ميكانيكا الكم، فإنَّ إحداهما تنفي الأخرى بحيث لا بُد من أن تكون واحدة منهما فقط على صواب. وهكذا فإنَّ النظريتين اللتين تشكِّلان أساس التقدُّم الهائل في الفيزياء خلال المائة عام الماضية -التقدُّم الذي فسَّرَ تمدُّد السماوات من جهة، وفسَّر البِنية الأساسية للمادة من جهة أخرى- غير متوافقين»[132]. وقد تركَّزت محاولات التوفيق بين النموذج القياسي لفيزياء الجسيمات الأولية مع النسبيَّة العامة منذ منتصف ثمانينيات القرن العشرين بشكل كبير على نظرية الأوتار الفائقة. يفترض مؤيدو هذه النظرية وجود ستة أو سبعة أبعاد إضافية لزمان ومكان يتعذَّر الوصول إليهما، حيث تهتز فيها حلقات غير قابلة للتحقُّق تجريبيًّا أصغر بكثير من الجسيمات الأولية. ومن ثمَّ، لا حاجة لنا بالحديث أكثر من ذلك عن الاستقصاء التجريبي والملاحظة والرصد وقابلية الدحض فيما يتعلق بالطريقة العلمية والاختبار التجريبي.

ولكن حتى لو تبيَّن أنَّ هناك نسخة صحيحة من نظرية الأوتار -وهي مسألة عَبَّر بعض الفيزيائيين وعلماء الرياضيات عن شكوك كبيرة بشأنها- فمن الواضح أنَّ كَوْننا، مع مجموعاته الراقصة من الجسيمات دون الذرية، والثابت الكوني الصغير بشكل غريب، والتناظرات الغريبة والفراغات الهندسية، والمادة المظلمة المراوغة والطاقة المظلمة، هو عالمٌ مكوَّن من أبعاد أشياء كبرى وأبعاد أشياء صغرى أكثر تعقيدًا من الكَوْن الذي اعتقد نيوتن ولابلاس أنَّهما يعرفانه. وإذا نظرنا إلى الوراء، سنجد أنَّ أعظم علماء الفيزياء قبل آينشتاين ونيلز بور كانوا ساذجين على نحو غريب. بالإضافة إلى عدم كفاية وملاءمة التكهنات الساذجة التي قام بها العديد من الفلاسفة واللاهوتيين الذين اعتبروا فيزياء نيوتن أساسًا راسخًا وحتميًّا لادِّعاءاتهم عن الحقيقة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. بطبيعة الحال، العالم الطبيعي مفهومٌ بشكل مذهل ويخضع للرَيْضَنة إلى حد لا يمكن تصوُّره بالنسبة لجاليليو أو لافوازييه. علينا فقط أن نفكِّر في الكيمياء الحيوية للخلايا، والبنية الذرية للمادة، وبساطة الشفرة الجينية وتعقيدها، والقيم الدقيقة للثوابت الفيزيائية، وما إلى ذلك. لكنَّ الوضوح الذي يرافق الكثير من الاكتشافات العلمية يسير حذو النعل بالنعل مع الغموض المتزايد الذي يقاوم أي شيء بعيد الشبه بالتكامل الشامل. فكلما ازدادت معرفتنا بالواقع على كل نطاق من

الجسيمات دون الذرية إلى العناصر الكونيَّة، أصبح الأمر أكثر تعقيدًا وغرابة بشكل غير متوقَّع، مع عدم وجود نهاية لهذا المسار تلوح في الأفق[134].

إن المفهوم المسيحي التقليدي عن الله يؤكِّد تعاليه وسموَّه غير المُتصوَّر وحكمته الفائقة المتجلية في بديع صُنعه وجمال خَلْقه: «اَلسَّمَاوَاتُ تُحَدِّثُ بِمَجْدِ اللهِ، وَالْفَلَكُ يُخْبِرُ بِعَمَلِ يَدَيْهِ». (مز 19:1). أو فيما يتعلق بذاته: «أَحْمَدُكَ مِنْ أَجْلِ أَنِّي قَدِ امْتَزْتُ عَجَبًا. عَجِيبَةٌ هِيَ أَعْمَالُكَ، وَنَفْسِي تَعْرِفُ ذلِكَ يَقِينًا». (مز 139:14). وإذا كان الإله المتعالي غير المُدْرَك حقيقيًّا وخَلَقَ الأشياء كلها بواسطة عقل إلهي-اللوغوس في مقدمة إنجيل يوحنا، الذي وفقًا للنص يتم تعريفه مع المسيح على أنَّه الكلمة المُتجسِّد: «الكَلِمَةُ صارَ بَشَرًا، فسَكَنَ بَيْنَنا، فرأَينا مَجدَه، مَجدًا مِن لَدُنِ الآبِ لابنٍ وَحيد، مِلؤُه النِّعمَةُ والحَقّ.. الابنُ الوَحيدُ الَّذي في حِضْنِ الآب، هو الَّذي أَخبَرَ عَنه» (يو 1: 1-18)- إذن ربما يكون كل ما يمكننا توقُّعه هو مزيج الغموض والوضوح الكامنين في العالم الطبيعي كما كشفهما العِلم، خاصة في القرن العشرين. ربما ليس في مقدور أي بشر ربط خصائص ودقائق العالَم الطبيعي بمقاصد إلهية محدَّدة، كما يعتقد جوتفريد ليبنتز أو ويليام بيلي، ولكن في عدم القدرة على فهم التعقيد التطوري للكَوْن يرى المرء انعكاسًا للخالق غير المُدْرَك. يبدو أنَّ العديد من المفكرين والمثقفين المسيحيين يفكِّرون في شيء ما على هذا المنوال في رفضهم القاطع للرؤية القيبريَّة للعِلم على أنَّه نزع السحر عن العالَم[135]. ويتفقون مع ملاحظة عالم الفيزياء النظرية الرائد فريمان دايسون، أنَّه من خلال العلوم الطبيعية «في عالَم الكائنات الحية وفي عالَم الكائنات غير الحية، نرى سيرورة نُشوء منتظمة، بدءًا من الغاز عديم اللون والرائحة المكوِّن للكَوْن الأوَّل وصُنع التنوُّع البديع للأجسام الغريبة التي نراها في السماء وفي الغابات المطيرة. وفي كل مكان من حولنا، أينما نظرنا، نرى أدلة على نظامٍ متنامٍ وزيادة في المعلومات»[136]. في تجربة هؤلاء المفكرين المسيحيين، يمكن لنتائج العلم أن توحي برهبة ومهابة عجيبة في طبيعة العالَم الطبيعي والإله الذي يعتقدون أنه خَلَقَ هذا العالَم وجعل فيه حياة لتكون حياة لحياة أخرى مستمرة تستمد حيويتها منه. لذلك، فإنَّ عملهم

يقوِّض أي ادِّعاء بأنَّ العِلم يؤدي منطقيًّا أو حتمًا إلى الإلحاد بالأساس، أو أنَّ العلم والدين يجب أن يكونا متعارضين. وإلَّا، فلا يمكن تفسير البيانات الاستدلالية، لأنَّ هذه النتائج تفسِّرها في الواقع. المسألة الأساسية هنا هي ادِّعاءات الحقيقة الدينية المحدَّدة التي يطرحها المرء وكيف يتم فهمها. ولا شك أنَّ نتائج العِلم تدحض بعض ادِّعاءات الحقيقة الدينية، مثل ادِّعاءات مؤيدي نظرية خلقية الأرض الفَتيَّة. ومن ثمَّ، يجب على أي شخص يهتم بالحقيقة أن يرفض مثل هذه الآراء باعتبارها خاطئة ومُضلِّلة. لكن لا أحد من هؤلاء المفكرين المسيحيين يؤيِّد نظرية خلقية الأرض الفتيَّة، مثلما لا أحد منهم يجهل نتائج العِلم. والواقع أنَّ بعضهم علماء ولاهوتيين في الوقت نفسه.

وعلى الضد من ذلك، يُظهر العديد من العلماء جهلًا مؤسِفًا باللاهوت المسيحي (بل وبالدين عمومًا) ويبدو أنَّهم غير مُدركين لمدى الجدل الذي تثيره فرضياتهم الفلسفية. بيدَ أنَّ الكثيرين يأخذون معتقداتهم الخاصة على أنَّها من المسلَّمات لدرجة أنَّهم غافلون عن حقيقتها كمعتقدات، وتبدو قناعاتهم واضحة جدًّا، واعتياديَّة، ومنطقية، ولا جدال فيها، وهذا على ما يبدو هو المنتج الذي لا خلاف عليه للعقل السليم، والتعليم المناسب، والتفكير الواضح. لنأخذ، مثلًا، الادِّعاء التخييريِّ، التواطئي ميتافيزيقا، والمناوئ للأسراريَّة، لإدوارد أوسبورن ويلسون أنَّه «إذا تطوَّرت البشرية عن طريق الانتقاء الطبيعي الداروينيِّ، فإنَّ الاحتمالات الجينية والحتميَّة البيئيَّة، وليس الله، هي التي صنعت الأنواع»، وهو ادِّعاءٌ مَزَجَ بينه وبين ادِّعاء آخر غير دقيق واستبداليٍّ تاريخيًّا عن الآثار المترتبة على النتائج العلمية الحديثة: «بغض النظر عن أنَّنا نُنمِّق هذا الاستنتاج المطلق بالاستعارة والمجاز، فإنَّه يظل الإرث الفلسفي للبحث العلمي في القرن الأخير»[137]. إنَّ النسبة المئوية للعلماء البارزين الذين يُعلنون عدم الإيمان بإلهٍ شخصي غير مُعبِّرة ولا تخبرنا بأمور كثيرة ما لم نكن نعرف أيضًا ما الذي يعتمدون عليه في مجاهراتهم. وما قدر معرفتهم بالميتافيزيقا واللاهوت المسيحي والتاريخ الفكري فيما يتعلق بمجالاتهم الخاصة من الخبرة العلمية؟ إنَّ العلاقة الفكرية بين الدين والعِلم بمثابة طريق ذي اتجاهين. فمثل أنَّه يجب على المرء ألَّا يُعوِّل كثيرًا على وجهات النظر الجيولوجية لمؤمن بدينٍ من الأديان لم يدرس الجيولوجيا من قبل، كذلك لا ينبغي

للمرء تصديق الآراء الدينية لعالِم لم يسبق له أن درس التاريخ الفكري، وفلسفة الدين، واللاهوت. إنَّ الطابع شديد التخصُّص للحياة الأكاديمية المعاصرة يجعل من الممكن تمامًا الفوز بجائزة نوبل في الكيمياء أو الفيزياء، على سبيل المثال، مع عدم معرفة أي شيء عن لاهوت الخَلْق، والتواطئيَّة الميتافيزيقية، وسبب أهميتهما في الأسئلة المتعلقة بحقيقة الله وطبيعة علاقة الله بالعالم الطبيعي.

وكحقيقة اجتماعية، فإنَّ غالبية العلماء والمفكرين الآخرين في بداية القرن الحادي والعشرين هم من غير المؤمنين أو الشكوكيين العلمانيين. وربما تكون نتائج العِلم الحديث متوافقة مع الإلحاد، طالما أنَّ المرء يتجنَّب طرح أنواع معيَّنة من الأسئلة الفلسفية. ومع ذلك، جادلَ ألفين بلانتينجا بأنَّ الإيمان بالتطوُّر يتعارض مع الإيمان بالطبيعانيَّة، وأكَّد ديفيد بنتلي هارت مؤخرًا على الاختلاف في الطبيعة بين الأسئلة التجريبية المميِّزة للعِلم والأسئلة الفلسفية حول حقيقة الوجود (وهو تفريق يغيب عن بال أولئك الذين يعتقدون أنَّ الكون بأسره، أو الطاقة والمادة، أو أي شيء آخر موجود، قد يُفسِّر وجوده الخاص بشكل كافٍ)[138]. لكنَّ الحقيقة الاجتماعية للشكوكيَّة والإلحاد السائدين في الأكاديمية المُعلْمنة، على الرغم من الادِّعاءات بنقيض ذلك، لا علاقة لها بنتائج العلوم على هذا النحو، أو بالتطوُّر الفكري أو التعليم المتقدم في ذاته. إنَّها بالأحرى نتيجة الالتزامات الدينية الخاصة لأولئك الذين يتبنون بشكل ذاتي معتقدات إلحادية أو شكوكيَّة، وهي عملية تثاقف أو انغراس ثقافي (inculturation) موجودة الآن في الجامعات العلمانية، كما سنرى في الفصل السادس.

إن معظم العلماء وغيرهم من الباحثين ليسوا على دراية بالدعائم أو الأطر الفكرية التي تكشف التوافق بين جميع النتائج العلمية ومفهوم الله باعتباره خالقًا متعاليًا ومتمايزًا عن جميع الموجودات الأخرى. في المسيحية، يُفهم أنَّ هذا هو نفس الإله الذي تجسَّدَ في المسيح وصَنَعَ المعجزات. كما أنَّ معظم الباحثين والعلماء العلمانيين يمتنعون عن التعاطي مع المسائل من منظور التخصُّص في الحقول المعرفية الأكاديمية والمفاهيم الاستبداليَّة للتاريخ، ويبدو أنَّهم غير مُلمِّين بالتكوين التاريخي لمعتقداتهم المتناقضة، والتي ليست بدهية ولا واضحة في ذاتها. وهذا كان أحد أسباب هذا الفصل، الذي سعى

إلى تسليط الضوء على الجينالوجيا التاريخية لكلا الموقفين وملاحظة حضورهم ضمن التعدديَّة المفرطة المعاصرة في الغرب. لقد سعى الفصل أيضًا إلى كشف الافتراض الشائع -ولكن الخاطئ- بأنَّ العِلم الحديث جعل الدين المُوحَى به ضعيفًا ولا يمكن الدفاع عنه. والأهم من ذلك أنَّ جميع النتائج العلمية المحتملة تتوافق بالكليَّة مع مفهوم الخالق-الإله المتعالي الذي نوقش في هذا الفصل. ينشأ هذا الاستنتاج مباشرة بمجرد أن يفهم المرء ما يستتبعه هذا المفهوم؛ لأنَّ جميع الاكتشافات العلمية تخبرنا بالكثير عن العالم الطبيعي، الذي ظلَّ مفهومًا عبر تاريخ المسيحية، باتباع الكتاب المقدَّس، كخلقٍ من مخلوقات الله. ومن ثمَّ، فإنَّ كثرة الاكتشافات العلمية تترك مجالًا كبيرًا لحضور إله مفهوم بهذه الطريقة، لأنَّ الله كما تم تصويره تقليديًّا ليس إلهًا مكانيًّا بأي حال من الأحوال، وهذا يقودنا تحديدًا إلى التساؤل كيف ولماذا -إذا كان مثل هذا الإله حقيقيًّا في الأصل- يمكن أن يكون حاضرًا في جميع لحظات المكان والزمان وفي كل جزء من المادة والطاقة. وحسبما أشرنا بالفعل، يبدو أيضًا أنَّ جميع النتائج العلمية المحتملة متوافقة مع مفاهيم الخالق-الله المتعالي في اليهودية والإسلام، شريطة ألَّا يتبنى المرء مفهوم التواطئيَّة الميتافيزيقية. ولا يُنظر إلى الله في أيٍ من هذه الأديان على أنَّه «كائن قصديٌّ» داخل الكَوْن.

إنَّ الافتراضات الميتافيزيقية التي تزامنَ معها ظهور العِلم الحديث تاريخيًّا ليست الافتراضات الوحيدة التي تتوافق مع نتائج العِلم. هذه الحقيقة شديدة الأهمية اليوم لفهم الطرائق التي يتم بها تصوُّر العلاقة بين العِلم والدين. كما أنَّ التاريخ الاستبداليّ غير الكافي الذي ينظر إلى المفهوم التقليدي عن الله على أنَّه ضحية قديمة للفلسفة الأرسطيَّة يُسهِّل -دون تمحيص- ديمومة الأسطورة التي تقول بأنَّه ليس ثمة آراء ميتافيزيقية إلى جانبة التواطئيَّة السكوتيَّة الجديدة تتوافق مع نتائج العِلم الحديث. وبغض النظر عن مدى انتشارها أو اعتبارها بدهية، فإنَّ هذه الفكرة خاطئة ومُضَلِّلة ببساطة. لكنَّ الرغبة في مُساءلة ما هو مُفْتَرَض ومُتَصَوَّر عادة، والطريقة التاريخية التي يمكن أن تحدِّد التأثير المستمر للماضي البعيد في الحاضر، كلها عوامل أساسية من أجل إدراك ذلك.

إنَّ التأكيدات العلمانية لنزع السحر عن العالم هي توصيفات شخصية وذاتية للتجربة البشرية، وليست حتميات فكرية قائمة على النتائج العلمية. وقد تواجدت في مطلع القرن الحادي والعشرين مع توصيفات ذاتية نقيضة مثل السعادة والأمل والمعنى

والغاية من قِبل مؤمنين بأديان مختلفة على دراية تامة بنفس النتائج العلمية. لذلك، فإنَّ الادِّعاء بأنَّ النتائج العلمية تؤدي حتمًا إلى نزع السحر عن العالم هو ادِّعاءٌ خاطئٌ ومُضلِّل من الناحية التجريبية. وبخصوص هذه المسألة تحديدًا كان ڤيبر مُخطئًا، وكذلك كل مَن يتفق معه. وعلى نفس المنوال، فإنَّ الادِّعاء بأنَّ العِلم والدين متعارضان بالضرورة هو ادِّعاءٌ خاطئٌ ومُضلِّل من الناحية التجريبية كذلك. هذا التعارض المزعوم لا يقوم على العِلم، بل على التزامات إيمانيَّة إلحاديَّة أو (للمفارقة، وربما بشكل متناقض) على شكوكيَّة صارمة[139]. إنَّ جذور هذا الإيمان بالماضي البعيد عند المدرسيَّة القروسطيَّة هي -جزئيًّا- ما يمنع رؤيته وفهمه بشكل صحيح، وكذلك مدى تشابكه مع مجموعة من الوقائع التاريخية الأخرى، كما سيتضح لنا في الفصول اللاحقة.

بطبيعة الحال، ثمة أسبابٌ لنزع السحر عن العالم الحديث. غيرَ أنَّ العِلم ليس واحدًا منها. إنَّ الطرائق التي طبَّق بها بعض البشر نتائج العِلم من خلال التكنولوجيا في السعي لتحقيق رغباتهم هي مسألة أخرى تمامًا، تفتح لنا الباب للحديث باستفاضة عن نزع السحر عن العالم. فالحروب والإبادة الجماعية، على سبيل المثال، تميل بشكل مفهوم إلى جعل الله يبدو بعيدًا وغائبًا، إن لم يكن محض وهم. والأمر نفسه ينطبق، ربما، من خلال طرائق أقل جوهريَّة وأقل وضوحًا، على الآثار طويلة المدى للتصنيع والتحضُّر والنزعة الاستهلاكيَّة، ووضع ذوات بشرية ذات سيادة كآلهة فاوستيَّة في مركز الأكوان الديكارتية الخاصة بهم. وإذا كانت المعتقدات الدينية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالممارسات الاجتماعية الماديَّة، وتفترض مثل هذه الممارسات جماعات أو طوائف يتشارك أفرادها بدورهم في معتقدات أساسية ويساعدون في حراستها، فربما يزداد نزع السحر عن العالم عندما تتحوَّل هذه الجماعات أو الطوائف إلى «مجتمعات». إنَّ العالم الذي بناه الغربيون أيديولوجيًّا وماديًّا على مدى القرون العديدة الماضية قد يستدعي نزع السحر عن العالم بين المؤمنين وغير المؤمنين على حد سواء. وسنرى المزيد من الأدلة على ذلك في الفصول التالية.

وفي إطار البِنَى المؤسسية والأنظمة السياسية للدول الغربية الحديثة، فإنَّ العالم كما بناه بشرٌ يتصرفون وفقًا لرغباتهم قد استدعى سيرورة نزع السحر، لأسباب متنوعة،

لدى مفكرين مثل ماركس ونيتشه وفرويد وفوكو، ولدى كُتَّاب مثل كافكا وسارتر وبيكيت وفونيجت. لا غَرْو، إذن، أنَّ أولئك الذين يؤمنون بادِّعاءات الحقيقة لأنصار نزع السحر عن العالم يجدون أنفسهم مؤيدين لنزع السحر عن العالم. لكن لماذا يجب على المرء أن يصدِّقهم -ويصدِّق أيَّة وجهة نظر من وجهات نظرهم المتناقضة- في عالَم مليء بالكثير من ادِّعاءات الحقيقة العلمانية والدينية المتنافسة؟ لذلك، فإنَّ التَشكُّل التاريخي وطبيعة ادِّعاءات الحقيقة العديدة التي تشكِّل التعددية المفرطة المعاصرة هي المحاور التي سنناقشها في الفصل التالي.

هوامش الفصل الأول

1. ڤيبر، ماكس، **العلم والسياسة بوصفهما حِرفة**، ترجمة جورج كتورة، مراجعة وتقديم رضوان السيد، المنظمة العربية للترجمة.

2. Edward Larson and Larry Witham, "Leading Scientists Still Reject God," Nature 394 (1998): 313.

على الرغم من أنَّ نِيل جروس وسولون سيمونز وجدا أنَّ 515. بالمائة من أساتذة الجامعة الأمريكيين عَبرَ عشرين تخصصًا في مؤسسات التعليم العالي من الكليات المتوسطة إلى جامعات النخبة يؤمنون بالله -وهي نسبة أقل بكثير من نسبة السكان الأمريكيين في العموم- كانت هذه النسبة أقل بين الباحثين؛ وهي نتيجة تتوافق مع دراسة أجرتها إيلين هاوارد إكلوند وكريستوفر ب. شيتل عن المعتقدات والممارسات الدينية لعلماء الطبيعة والاجتماع في عشرين جامعة بحثية أمريكية رائدة. انظر:

Gross and Simmons, "The Religiosity of American College and University Professors," Sociology of Religion 70: 2 (2009): 101- 129; Ecklund and Scheitle, "Religion among Academic Scientists: Distinctions, Disciplines, and Demographics," Social Problems 54: 2 (2007): 289-307.

أشكر كريستيان سميث الذي أوقفني على بعض هذه الدراسات. تشير إيكلوند، في كتابها الأخير استنادًا إلى أكثر من 1600 دراسة استقصائية و275 مقابلة مع علماء الطبيعة والاجتماع في إحدى وعشرين جامعة بحثية أمريكية رائدة، إلى أنَّ «حوالي 36 بالمائة من العلماء والباحثين يؤمنون بالله بطريقة أو بأخرى». انظر أيضًا:

Ecklund, Science vs. Religion: What Scientists Really Think (New York: Oxford University Press, 2010), p35. (my emphasis).

3. Brad S. Gregory, "The Other Confessional History: On Secular Bias in the Study of Religion," History and Theory, Theme Issue 45 (2006): 132149-.
4. John R. Searle, The Rediscovery of the Mind (Cambridge, Mass., and London: MIT Press, 1992), pp90.-91.

5. انظر، على سبيل المثال:

Sam Harris, The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason (New York and London: W. W. Norton, 2004); Richard Dawkins, The God Delusion (2006; Boston and New York: Mariner Books,

2008); Daniel Dennett, Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon (New York: Penguin, 2006); Christopher Hitchens, God Is Not Great: How Religion Poisons Everything (New York: Twelve, 2007); Michel Onfray, Atheist Manifesto: The Case against Christianity, Judaism, and Islam, trans. Jeremy Leggatt (New York: Arcade, 2007); John Allen Paulos, Irreligion: A Mathematician Explains Why the Arguments for God Just Don't Add Up (New York: Hill & Wang, 2008).

6. انظر:

John Polkinghorne, Quantum Physics and Theology: An Unexpected Kinship (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2007); Robert John Russell, Cosmology from Alpha to Omega: The Creative Mutual Interaction of Theology and Science (Minneapolis: Fortress Press, 2008); Kenneth R. Miller, Finding Darwin's God: A Scientist's Search for Common Ground between God and Evolution (New York: Harper, 1999); Francis Collins, The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief (New York: Free Press, 2006); Michael J. Buckley, At the Origins of Modern Atheism (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1987); David B. Burrell, Aquinas: God and Action (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1979); Alasdair MacIntyre, "Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science," in Selected Essays, vol1., The Tasks of Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp3.- 23; Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief (Oxford: Oxford University Press, 2000); John M. Rist, What Is Truth? From the Academy to the Vatican (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); David Bentley Hart, The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003); John F. Haught, Deeper Than Darwin: The Prospect for Religion in the Age of Evolution (Boulder, Colo.: Westview Press, 2003); Christopher C. Knight, The God of Nature: Incarnation and Contemporary Science (Minneapolis: Fortress Press, 2007); Joseph Ratzinger, Introduction to Christianity, trans. J. R. Foster (1969; San Francisco: Ignatius Press, 2004); and Christoph Schönborn, Chance or Purpose? Creation, Evolution, and a Rational Faith, ed. Hubert Philip Weber, trans. Henry Taylor (San Francisco: Ignatius Press, 2007).

7. للاطلاع على نظرة عامة حديثة حول تعقيدات النقل الشفهي والنصي في تشكيل الكتاب المقدَّس المسيحي، انظر:

Lee Martin McDonald, The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2007).

عن اتساق نصوص العهد الجديد تلك التي تشكَّلت -بالقصد والنيَّة- في أواخر القرن الثاني كمجموعة كنسية شرعية من النصوص، انظر:

Brevard S. Childs, The New Testament as Canon: An Introduction (1984; Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1994).

8. عن اختلاف عقيدة الخَلْق المسيحيّة مقارنةً بالسرديات القديمة الأخرى، انظر:

Robert Sokolowski, The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1982), pp12.-40.

إنَّـي أدرك جيـدًا المسـائل المتعلقـة بالشـمولية الجندريـة والخطـاب عـن اللـه، لكننـي لم أجـد أيًّـا مـن البدائـل المقترَحـة حتـى الآن مناسـبة لاهوتيًّـا وأسـلوبيًّا، أو مفضَّلـة عـلى اسـتخدام الضمـير «هـو» (he) و«هـاء الملكيـة للمفـرد المُذكَّـر» (his). لذلـك في كل أجـزاء هـذا الكتـاب، اسـتخدمتُ الضمـير «هـو» (he) و«هـاء الملكيـة للمفـرد المُذكَّـر» (his) عنـد الإشـارة إلى «اللـه» تماشـيًا مـع تلـك الأديـان التـي تُشـير إلى اللـه بهـذه الطريقـة، بمـا في ذلـك المسـيحية. وعـلى الرغـم مـن أنَّـه في بعـض التقاليـد الدينيـة، مثـل المورمونيـة، يُنْظَـر إلى اللـه صَرَاحَـةً بوصفـه ذكـرًا، فإنَّـه في المسـيحية التقليديـة ليـس للإلـه جنـس ولا نـوع، بـل لا يمكـن أن يكـون (كـما سـنرى) الحامـل المبـاشر لأي صفـات بنفـس الطرائـق التـي يتَّصـفُ بهـا الخَلْـق؛ لأنَّـه إلـه متعـال غـير منظـور، لا يحويـه مـكان ولا يحـده زمـان، ولَـمْ يَـرَهُ أَحَـدٌ مِـنَ النَّـاسِ وَلاَ يَقْـدِرُ أَنْ يَـرَاهُ.

9. بالنسـبة للرسـائل المنسـوبة إلى بولـس الرسـول (رسـالة بولـس الرسـول الأولى إلى تيموثـاوس 6، رسـالة بولـس الرسـول الثانيـة إلى تيموثـاوس، ورسـالة بولـس الرسـول إلى تيطـس) التـي يعـود تاريخهـا «إلى حـوالي سـنة 100 ميلاديـة، أو قبلهـا»، انظـر:

Robert A. Wild, "The Pastoral Letters," in The New Jerome Biblical Commentary, ed. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, and Roland E. Murphy (Upper Saddle River, N. J.: Prentice Hall, 1990),pp892.-893, quotation on 893.

10. القديـس أوغسـطين، **اعترافـات**، ترجمـة إبراهيـم الغـربي، المجمـع التونـسي للعلـوم والآداب والفنـون «بيـت الحكمـة»، تونـس 2012.

11. Anselm of Canterbury, Proslogion, in S. Anselmi Cantuariensis Archepiscopi opera omnia, vol1., ed. Francis Schmitt (Edinburgh: Thomas Nelson, 1946), chap16., p113./4.
12. Hildegard of Bingen, Scivias, ed. Adelgundis Führkötter and Angela Carlevaris, vol43.a in Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis (Turnhout: Brepols, 1978), 31.1.., pp330.- 331, quotation at 331147-143/.

13. الأكويـني، تومـا، **الخلاصـة اللاهوتيـة**، ترجمـة الخـوري بولـس عـواد، المطبعـة الأدبيـة، بـيروت. لفهـم الأكويـني فيـما يخـص هذه المسـائل التـي طرحهـا لونرغـان، وفيتجنشـتاين، والفلسـفة التحليليـة، والمناقضة للادِّعـاءات القائلـة بـأنَّ نظرتـه إلى اللـه هـي ذروة مفاهيميـة مسـتمرة لـ «سلسـلة الوجـود العُظمـى»، انظـر:

David Burrell, Analogy and Philosophical Language (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1973), and Burrell, Aquinas: God and Action.

انظر أيضًا:

Fergus Kerr, After Aquinas: Varieties of Thomism (Malden, Mass., and Oxford: Blackwell, 2002), pp35.-51.

عبارة «آخَريَّة تمايُزيَّة» في إشارة إلى فهم الله مأخوذة من كتاب:

Robert Barron, The Priority of Christ: Toward a Postliberal Catholicism (Grand Rapids, Mich.: Brazos Press, 2007), p55.

أنا مدينٌ في فهمي لهذه النظرة عن الله والخَلْق بشكل عام إلى بارون، وكذلك إلى سوكولوفسكي وبوريل.

14. John of the Cross, The Ascent of Mt. Carmel [15791585-], in The Collected Works of St. John of the Cross, trans. Kieran Kavanaugh and Otilio Rodriguez (Washington, D. C.: Institute of Carmelite Studies, 1979), 24.4., p113.
15. John Henry Newman, "Mysteries of Nature and of Grace," in Discourses Addressed to Mixed Congregations [1849] (London: Longmans, Green & Co., 1913), p264.
16. William Stacy Johnson, The Mystery of God: Karl Barth and the Postmodern Foundations of Theology (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1997), p20.

«اعتقدَ بارث أنَّ الله متمايزٌ عن الوجود أو الكينونة، ولا يمكن اختزال سر الله في وجود العالَم كما هو كائن». انظر: المرجع نفسه.

17. Flannery O'Connor, letter to Alfred Corn, 30 May 1962, in The Habit of Being, ed. Sally Fitzgerald (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1979), p477. (my emphasis).
18. Charles Larmore, The Morals of Modernity (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p41.

19. فيما يتعلق بالتاريخ المُعقَّد لنشأة مصطلح «الخارق للطبيعة/الغَيبيّ»، والذي لم يُفهم اصطلاحًا وبصورة مُتَّسِقة بوصفه تناقضًا مع «الطبيعي/المعلوم» حتى ظهور الأكويني، انظر الجزء الثالث من كتاب:

Henri de Lubac, Surnaturel: Études historiques (Paris: Aubier, 1946), pp323.-428.

20. Dante Alighieri, La commedia secondo l'antica vulgata, ed. Giorgio Pettrochi, vol2., Inferno (Florence: Casa Editrice Le Lettere, 1994), 4131., p73.: " 'l maestro di color che sanno.

وفيما يتعلق بترجمة معظم النصوص الأرسطية في القرن الثاني عشر، وازدياد أهميتها منذ منتصف القرن الثالث عشر، وحقيقة أنَّ معظم الترجمات أُنجِزَت من اليونانية وليس العربية، والأهمية الخاصة لترجمات ويليام موربيك المُنقَّحَة في ستينيات القرن الثالث عشر وبداية سبعينيات القرن الثالث عشر، انظر:

Bernard G. Dod, "Aristoteles latinus," in The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100- 1600, ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, and Jan Pinborg (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp46.- 53, 74-78.

21. من عجيب المفارقات هنا أنَّ الأكويني لم يستخدم المقولات الأرسطية للحفاظ على التفريق

التقليدي والجذري بين الله والخَلْق فحسب، بل أيضًا لصياغة التفريق الاصطلاحي بين «الطبيعي/المعلوم» و«الخارق للطبيعة/الغَيبيّ». وكما سنرى، فإنَّ المقولات الأخيرة قد نافست بعضها البعض من قِبل المفكرين اللاحقين داخل ميتافيزيقا مختلفة، بطرق كان لها أهمية خاصة بعد ظهور الخلافات العقائدية المستعصية على الحل في عصر الإصلاح.

22. للاطلاع على شرح الأكويني، انظر: الأكويني، توما، **الخلاصة اللاهوتية**، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت.

23. فيما يتعلق بوجهة نظر هنري غينت المماثِلة واختلافها عن آراء الأكويني، انظر:

Stephen Dumont, "Henry of Ghent and Duns Scotus," in Medieval Philosophy, vol3. in Routledge History of Philosophy, ed. John Marenbon (London and New York: Routledge, 1998), pp298.-307; Burrell, Analogy, pp96.-98, 104. On Scotus's univocity, see also Peter King, "Scotus on Metaphysics," in The Cambridge Companion to Duns Scotus, ed. Thomas Williams (Cam-bridge: Cambridge University Press, 2003), pp18.- 21; William E. Mann, "Duns Scotus on Natural and Supernatural Knowledge of God," in ibid., pp245.- 247; and Cyril L. Shircel, The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of John Duns Scotus (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1942), esp. pp127.-170.

24. Dumont, "Henry of Ghent and Duns Scotus," in Medieval Philosophy, ed. Marenbon, p297.

25. فيما يخص آراء ابن سينا في الإلهيات [الميتافيزيقا] وعلاقتها بآراء سكوتس، انظر:

Etienne Gilson, "Avicenne et le point de départ de Duns Scot," Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Âge 2 (1927): 89-149, noted in David B. Burrell, "Avicenna," in A Companion to Philosophy in the Middle Ages, ed. Jorge J. E. Garcia and Timothy B. Noone (Malden, Mass.: Blackwell, 2003), p207.; see also Burrell, Analogy, pp96.-97, 100, 179.

26. أكد ما يسمون بعلماء اللاهوت الأرثوذكس الراديكاليين (أمثال جون ميلبانك وكاثرين بيكستوك وجراهام وارد) على أهمية مفهوم التواطؤ السكوتيّ Scotist في تشكيل الأيديولوجيات الحديثة، لكنهم يسترشدون بالمنظورات الفلسفية ما بعد الحداثية. والعمل الأهم والأكثر تأثيراً من بين أعمالهم هو: Milbank's Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason (Oxford: Blackwell, 1990)، وأنا مدينٌ لهذا العمل ببعض الجوانب النقدية. للاطلاع على نقد إشكالياتهم الفلسفية وعدم كفاية الوعي التاريخي، انظر:

Deconstructing Radical Orthodoxy, ed. Wayne Hankey and Douglas Hedley (Burlington, Vt.: Ashgate, 2005).

27. انظر: Barron, Priority of Christ, p193. «من خلال الاعتراف بمفهوم بسيط وتواطئي للوجود، قدَّمَ سكوتس رابطًا مفاهيميًّا حقيقيًّا بين الله والخَلْق ووضعَ مشروع المعرفة الطبيعية بالطبيعة الإلهية على أساس معرفي راسخ». انظر: Dumont, "Henry of Ghent and Duns Scotus," in Medieval Philosophy, ed. Marenbon, p313.. كان هذا «الرسوخ» بالضبط هو الذي سيترتب عليه عواقب وخيمة من خلال المماثَلة بين الله والعالم الطبيعي.

28. فيما يتعلق بكليات اللاهوت الثلاث حتى تأسيسها في براغ وإيطاليا خلال أربعينيات القرن الرابع عشر، انظر:

Monika Asztalos, "The Faculty of Theology," in HUE, vol1., Universities in the Middle Ages, ed. Hilde de Ridder- Symoens (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp414., 433.

29. ربما اشتهر الأكويني بنظريته في القياس، لكن عند الفحص الدقيق، تَبَيَّنَ أنه ليس لديه نظرية في الأصل. انظر: Burrell, Aquinas: God and Action, p55. فيما يخص الطرائق التي حوَّلَ بها توماسو دي فيو (كاخيتان؛ 1468-1538) وفرانسيسكو سواريز (1548-1617) وجهات نظر الأكويني التماثلية إلى نظرية منهجية عن التناسبيَّة، والتي أثَّرت في فهم وتعليم التوماويَّة في اللاهوت الكاثوليكي في القرن العشرين، انظر:

William C. Placher, The Domestication of Transcendence: How Modern Thinking about God Went Wrong (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1996), pp71.-76.

لقد كانت التوماويَّة المدجَّنة من القياس التناسبي مع الله في قمة «السلسلة العُظمى للوجود» التي اعترضَ عليها بارث بشدَّة في حاشيته على رسائل بولس الرسول إلى أهل رومية (1919). انظر: Johnson, Mystery of God, p20.. ومن المفارقات، على الضد من التوماويَّة التناسبيَّة التي اعترضَ عليها بارت، كانت وجهة نظر الأكويني أقرب إلى وجهة نظر بارت أكثر مما كان يعتقد هذا الأخير. انظر: Kerr, After Aquinas, pp35.-37, 42, 60, 62-63. فيما يتعلق بتواطئيَّة أوكام باعتبارها استمرارًا لتواطئيَّة سكوتس، انظر: Burrell, Analogy, pp185.- 193. وفيما يخص تواطئيَّة أوكام بصورة عامة، انظر:

Armand Maurer, The Philosophy of William of Ockham in the Light of Its Principles (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999), pp277.-292.

30. فيما يتعلق بمركزية التفريق بين القدرة الإلهية المطلقة والقدرة الإلهية الواجبة عندأوكام والاسمانيَّة التي أعقبتها في العصور الوسطى، انظر:

Heiko A. Oberman, The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963), pp30.-56, 90-103.

يبدو من الواضح أنَّ أوبرمان احتقر التوماويَّة بطرائق مماثلة لبارت، وكرَّسَ الكثير من سنواته الأولى في طلب العلم لإحياء الاسمانيَّة في القرون الوسطى؛ لأنَّه أقرَّ بالتوماويَّة اللاحقة للقياس التناسبي التي سادت في اللاهوت الكاثوليكي الروماني منذ كاخيتان وسواريز إلى القرن العشرين، والتبسَ عليه الأمر واعتبرها من أفكار الأكويني.

31. لم يَرِد مصطلح «شفرة أوكام» في كتاباته، بل صاغه الراهب الفرنسيسكاني الأيرلندي جون بونس في عام 1639 في حاشيته على الأعمال الكاملة لسكوتس التي كتبها بونس مع لوك وادينغ. انظر:

Arthur Gibson, "Ockham's World and Future," in Medieval Philosophy, ed. Marenbon, pp346., 359 n33.

عن جون بونس، انظر:

Terry Clavin, "Punch, John (1599- 1672/3)," in ODNB, online ed., ed. Lawrence Goldman (Oxford: Oxford University Press, 2004), http: //www. oxforddnb. com/view/article/22487 (accessed 19 August 2010).

32. Heiko A. Oberman, "Fourteenth-Century Religious Thought: A Premature Profile," in The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986), pp4.-8, and Oberman, "The Shape of Late Medieval Thought: The Birthpangs of the Modern Era," in ibid., p26.; William J. Courtenay, "The Role of English Thought in the Transformation of University Education in the Late Middle Ages," in Rebirth, Reform, and Resilience: Universities in Transition, 1300- 1700, ed. James M. Kittelson and Pamela J. Transue (Columbus: Ohio State University Press, 1984), pp103.- 162; Francis Rapp, L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge, 6th ed. (Paris: Presses Universitaires de France, 1999), pp112.-113.

عن الجامعات الجديدة التي أُنْشِئَت أو أعيد فتحها من بداية عصر الانقسام العظيم وحتى سنة 1500، انظر:

Jacques Verger, "Patterns," in HUE, vol1., ed. de Ridder-Symoens, pp57.-59, 64-65, [73], and Rapp, L'Église, pp102.-103.

وعن الزيادة الكبيرة في عدد الجامعات التي تضم كليات اللاهوت، انظر:

Verger, "Patterns," pp59.-60, Asztalos, "Faculty of Theology," in HUE, vol1., ed. de Ridder-Symoens, pp435.-440, and John Van Engen, "Multiple Options: The World of the Fifteenth-Century Church," Church History 77: 2 (2008): 279.

33. Amos Funkenstein, Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1986), pp30.-35, 3741-.

34. استلزم تطبيق الرياضيات على التجارب التي بدأت في جامعات القرن الرابع عشر إلغاء الفروق التخصصية والفكرية الأرسطية بين الرياضيات والفلسفة الطبيعية. ومن هذا المنظور، فإنَّنا إذا نظرنا إلى إنجازات جاليليو في رياضيات الميكانيكا وكلامه في كتاب «*الفاحص*» (*Il saggiatore*) (1623) أنَّ الله قد كَتَبَ كتاب الطبيعة بلغة الرياضيات، سنجد أنَّها تمثِّل إزَالة لعقبة مفاهيمية أصعب مما فعلت فرضية كوبرنيكوس عن مركزية الشمس؛ لأنَّ الرياضيات وعلم الفلك ارتبطا ارتباطًا وثيقًا ببعضهما البعض في العالم القديم وفي المناهج المدرسيَّة (السكولاستيَّة) في العصور الوسطى. انظر:

Edward Grant, Physical Science in the Middle Ages (New York: John Wiley & Sons, 1971), pp36.-59; Peter Dear, Revolutionizing the Sciences: European Knowledge and Its Ambitions, 1500- 1700 (Prince ton, N. J.: Princeton University Press, 2001), pp15.- 18.

35. انظر:

Joel Kaye, Economy and Nature in the Fourteenth Century: Money, Market Exchange, and the Emergence of Scientific Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

36. السببيَّة الحتميَّة «للروح» في جميع أنحاء المادة المتجانسة تتناقض بالكليَّة مع المفهوم الأرسطي للواقع باعتباره غير متجانس؛ وهي تراتبيَّة منظَّمة لأشكال متنوِّعة ذات جوهر وجودي متمايز، انعكست بدورها في الفروق بين الحقول المعرفية ومناهج الجامعات. إنَّ الكَوْن المُكوَّن من أنواع طبيعية مختلفة في جوهرها أفسحَ المجال أمام التفريق التقليدي بين الله والخَلْق أكثر من الكَوْن الرواقي، حيث جرى تعريف الروح والمادة. ومع ذلك، يمكن للتواطؤ الميتافيزيقي داخل المسيحية أن تقدِّم (بل إنَّها قدَّمت) جسرًا فكريًّا بين المفهوم التقليدي وبين النظرة الرواقية الجديدة للعلاقة بين الله والخَلْق.

37. Jill Kraye, "Moral Philosophy," in The Cambridge History of Renaissance Philosophy, ed. Charles B. Schmitt and Quentin Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp367.- 370.

38. بالنسبة إلى غاسندي، الذي «لم يجد صعوبة كبيرة في التوفيق بين أصول المسيحية الكاثوليكية ونسخته المُنقَّحَة من الميتافيزيقا الأبيقورية»، انظر:

Daniel Garber et al., "New Doctrines of Body and Its Powers, Place, and Space," in The Cambridge History of Seventeenth- Century Philosophy, ed. Garber and Michael Ayers, vol1. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp569.-573, quotation on 573; for Mersenne's Platonizing Epicureanism, see Buckley, Atheism, pp56.-64.

39. كالڤن، جون، **أُسس الدين المسيحي**، ترجمة القس أديب عوض، القس وليد هرموش، القس فيكتور مكاري، دار منهل الحياة بالاشتراك مع كلية اللاهوت للشرق الأدنى في بيروت، الطبعة الأولى 2017.

40. انظر:

Brad S. Gregory, Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1999), pp114.- 116, 121, 125, 201- 212, 219- 225; Gregory, "Anabaptist Martyrdom: Imperatives, Experience, and Memorialization," in A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521- 1700, ed. John D. Roth and James M. Stayer (Leiden: E. J. Brill, 2007), pp485.- 488.

41. انظر:

Alexandra Walsham, Providence in Early Modern En gland (Oxford: Oxford University Press, 1999); see also Walsham, "The Reformation and 'The Disenchantment of the World' Reassessed," Historical Journal 51: 2 (2008): 497-528, and, for Germany, Robert W. Scribner, "The Reformation, Pop ular Magic and the 'Disenchantment of the World,' " Journal of Interdisciplinary History 23 (1993): 475-494.

إنَّ نـزوع العديـد مـن المؤرخـين -دون تمييـز- إلى الجمـع بـين الأسراريَّـة المسـيحية في العصـور الوسـطى وبـين «السـحر» -ربمـا يكـون عمـل كيـث توماس الكلاسـيكي هـو المثـال الأكـثر شـهرة عـلى ذلـك- هـو في حـد ذاتـه نتيجـة حديثـة للسـيرورات التاريخيـة التـي تتبعناهـا في هـذا الفصـل وفي الفصـل السـادس: فالباحثـون الذيـن يتبنـون النظريـات العلميـة الاجتماعيـة التـي تفـترض حقيقـة الطبيعانيَّـة الميتافيزيقيـة الناتجـة عـن التواطـؤ الميتافيزيقـي، يفرضونهـا -دون تمحيـص- عـلى ادِّعـاءات الحقيقـة المسـيحية ضمـن سرديـة تطوريـة للعَلْمَنـة التقدُّميـة. انظـر:

Thomas, Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England (New York: Scribner's, 1971), esp. pp25.- 50.

42. فيما يتعلق بالشكوكيَّة في العصور الوسطى بشأن المعجزات المزعومة، انظر:

Steven Justice, "Did the Middle Ages Believe in Their Miracles?" Representations 103 (2008): 1-29.

43. انظر:

Francis Higman, La diffusion de la Réforme en France, 1520-1565 (Geneva: Labor et Fides, 1992), pp63.-78, with the text of Marcourt's placard at 72-75.

44. للاطـلاع عـلى الآثـار الواسـعة النطـاق للجـدل الإفخارسـتي في النزاعـات بـين الفرنسـيين الكاثوليـك والهوغونـوت منـذ عشرينيـات القـرن السـادس عـشر وحتـى انـدلاع الحـروب الدينيـة، انظـر:

Christopher Elwood, The Body Broken: The Calvinist Doctrine of the Eucharist and the Symbolization of Power in Sixteenth- Century France (New York: Oxford University Press, 1999).

للاطـلاع عـلى طـرح علمـي جـاد حـول اللاهـوت التقليـدي عـن قربـان القـداس الإلهـي عشـية الإصـلاح، والانتقـادات الشـديدة لـه وسـوء فهمـه بـين المصلحـين البروتسـتانت في أوروبـا وخاصـة في إنجلـترا، انظـر:

Francis Clark, Eucharistic Sacrifice and the Reformation, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 1960).

45. انظر:

Menno Simons, Fundament en klare aenwysinghe van de salighmakende leere Jesu Christi [1558], repr. in Simons, Opera omnia theologica, of Alle de godtgeleerde wercken van Menno Symons (Amsterdam: Johannes van Veen, 1681), p29.

في طبعـة عـام 1558، لم يُسـهب مينـو في الـشرح فحسـب، بـل كثَّـف أيضًـا مـن خطابـه المناهـض للكنيسـة الرومانيـة مقارنـةً بالإصـدار الأول مـن نفـس العمـل. المقطـع الأخـير المُقْتَبَـس، عـلى سـبيل المثـال، وَرَدَ في الطبعـة الأولى عـلى النحـو التـالي: «كاهـن آثـم، وفاسـق مـع قطعـة صغـيرة مـن الخبـز». انظـر:

Menno Simons, Dat Fundament des Christelycken Leers [1539-40], ed. H. W. Meihuizen (The Hague: Martinus Nijhoff, 1967), p92.

46. انظر:

Huldrych Zwingli, Eine klare Underrichtung vom Nachtmahl Christi [1526], in ZW, vol4., ed. Emil Egli et al., vol91. in CR (Leipzig: M. Heinsius Nachfolger, 1927), pp827.-830, quotation at 830/22-24: "er zur grechten des vatters sitzt, die welt verlassen hab, nit me by uns sye; und nebend denen nit bston mag, das imm sacrament fl eisch und blüt sye".

47. انظر:

Lumen Gentium (Dogmatic Constitution on the Church), 21 November 1964, in Documents of Vatican II, ed. Austin P. Flannery (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1975), 111., p362.; Catechism of the Catholic Church (1994; New York: Image, 1995), para132.4, p368.; John Paul II, introduction to Ecclesia de Eucharistia, encyclical letter, 17 April 2003, para1., http: //www. vatican. va/holy_father/special_features/ encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_ecclesia_eucharistia_en. html (accessed 9 March 2010).

48. انظر:

Erika Rummel, The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1995), pp2.-6, 16- 18; Paul F. Grendler, The Universities of the Italian Re naissance (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 2002), pp209.-222, 247-248, 353-392; Paul Oskar Kristeller, "Humanism," in Cambridge History of Re naissance Philosophy, ed. Schmitt and Skinner, pp115., 133-136.

انظر أيضًا:

James H. Overfield, Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1984), and Walter Rüegg, "Epilogue: The Rise of Humanism," in HUE, vol1., ed. de Ridder- Symoens, pp442.-468.

49. عن الكاردينال فرانسيسكو خيمينيز دي سيسنيروس وكلية سان إلديفونسو في جامعة الكالا، انظر:

Lu Ann Homza, Religious Authority in the Spanish Re naissance (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 2000), pp1.-3, and Erika Rummel, Jiménez de Cisneros: On the Threshold of Spain's Golden Age (Tempe, Ariz.: Arizona Center for Medieval and Renais sance Studies, 1999), pp53.- 65.

عن المدرسيَّة والإنسانيات عند فيشر ودعمه لكليهما في جامعة كامبريدج، انظر:

Richard Rex, The Theology of John Fisher (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp28.- 29, 50-64.

وللاطلاع على معالجة موجزة لآراء بوسليدين وإيراسموس فيما يتعلق بجامعة لوفان، انظر:

Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation, vol1., ed. Peter G. Bietenholz (Toronto: University of Toronto Press, 1985), pp235.- 236. The magisterial study of the institution's establishment and early history is Henry de Vocht, History of the Foundation and Rise of the Collegium Trilingue Lovaniense, 1517- 1550, 4 vols. (Louvain: Bibliothèque de l'Université, 1951-1955).

انظر أيضًا:

Walter Rüegg, "Themes," in HUE, vol1., ed. de Ridder- Symoens, pp35.-36.

50. حول استمرار العنف الديني بين الكاثوليك والبروتستانت حتى أوائل القرن الثامن عشر، انظر:

Benjamin J. Kaplan, Divided by Faith: Religious Confl ict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe (Cambridge, Mass., and London: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), pp336.-343.

51. انظر:

Erika Rummel, The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany (Oxford: Oxford University Press, 2000); Pontien Polman, L'Élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle (Gembloux: J. Duculot, 1932); Irena Backus, Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378- 1615) (Leiden: E. J. Brill, 2003).

52. انظر:

Richard Popkin, The History of Scepticism from Savonarola to Bayle, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2003), esp. pp65.-74; see also Susan E. Schreiner, Are You Alone Wise? The Search for Certainty in the Early Modern Era (New York: Oxford University Press, 2011).

53. للاطلاع على نظرة عامة على العلاقات المتطورة والتعاون المتزايد بين الكاثوليك أنصار الكنيسة الرومانية والبروتستانت الإنجيليين منذ خمسينيات القرن العشرين، وخاصة في الولايات المتحدة، انظر:

Mark A. Noll and Carolyn Nystrom, Is the Reformation Over? An Evangelical Assessment of Contemporary Roman Catholicism (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2005).

54. انظر:

Marcus Hellyer, Catholic Physics: Jesuit Natural Philosophy in Early Modern Germany (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2005), p178.

عن نظرية بوسكوفيتش البديلة وما بعد النيوتونية والموحدة عن قوة الجذب والتنافر الفردية التي توقَّعت التطورات في الكيمياء، والبصريات، والمغناطيسية، والديناميكا الحرارية، والكهرباء بين 1780 و1820، انظر:

Ugo Baldini, "The Reception of a Theory: A Provisional Syllabus of Boscovich Literature, 1746- 1800," in

The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540- 1773, ed. John O'Malley et al. (Toronto: University of Toronto Press, 2006), pp405.- 450.

لقد أعاقَ الإصرارُ على الأرسطيَّة ظهور مجموعة واسعة من الأبحاث العلمية والتجارب اليسوعية في القرن الثامن عشر. فغداة الاضطرابات الشديدة والإغلاق الواسع للجامعات في الحقبة النابليونية، أدَّى تبني النزعة المدرسيَّة الجديدة في أواخر القرن التاسع عشر إلى عزل التعليم العالي الكاثوليكي عن الاتجاهات الفكرية العامة حتى ستينيات القرن العشرين، كما سنرى في الفصل السادس. وللاطلاع على تأثير رقابة محاكم التفتيش الرومانية على العلوم اليسوعية، والتي كانت حقيقية ولكنها أقل أهمية من الناحية العملية مما كان يُفترَض في كثير من الأحيان، والتي تضاءلت على مدار القرنين السابع عشر والثامن عشر، انظر: Hellyer, Catholic Physics, pp35.-52, 173- 177. كتبَ جاليليو قبل عام من إدانة الكوبرنيكيَّة، وأشارَ إلى حكمة «الآباء القديسين» في الماضي الذين «أدركوا مدى فساد الرغبة في استخدام آيات الكتاب المقدَّس للتوصل إلى استنتاجات عن الطبيعة وتناقضها مع المهمة الأساسية للكنيسة الكاثوليكية، حينما يمكن للمرء، عن طريق الملاحظة والشروحات اللازمة، أن يُبرهن في مرحلة ما على عكس ما تقوله الكلمات». انظر:

"Galileo's Letter to the Grand Duchess Christina (1615)," in The Galileo Affair: A Documentary History, ed. and trans. Maurice A. Finocchiaro (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989), p110.

55. تتقاطع حُجَّتي هنا مع حُجَّة مايكل باكلي، الذي يجادل بأنَّه بقدر ما جرى اعتبار الدين «مُفلسًا» في بداية القرن السابع عشر بسبب الاضطرابات والعنف المرتبطين بالإصلاح ومحاولة قمعها، فإنَّ علماء اللاهوت الكاثوليك مثل ليونارد ليسيوس (1554-1623) وميرسين حاججوا ضد الإلحاد بشكل صارم بوصفهم فلاسفة وليس علماء لاهوت. انظر:

Buckley, Atheism, esp. pp38.- 39, 47, 54-55, 64- 67. See also Wilhelm Schmidt-Biggemann, "New Structures of Knowledge," in HUE, vol2., Universities in Early Modern Europe (1500-1800), ed. Hilde de Ridder-Symoens (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp507.-509, 517-518.

تشرح حقيقة وطبيعة الجدل العقائدي السبب في أنَّ «حقيقة يسوع بوصفه الحضور المتجسِّد والشهادة على حقيقة الله في التاريخ البشري لم تكن أبدًا محل صراع نقدي في المسيحية في الثلاثمائة عام التالية». انظر: Buckley, Atheism, p67.. أو بالأحرى، وبصورة أدق، كل الجهود التي بُذلت في هذه المسألة أشارت إلى هذا المسعى باعتباره لاهوتًا جدليًا (لأنَّه مثير للجدل حقًا)؛ لأنَّ المسائل التي كان الكاثوليك والبروتستانت يتجادلون بشأنها (الأسرار، وعلم الكنيسة، والتفسير، والخدمة، وغير ذلك) كانت محض لواحق إضافية للإيمان بتجسُّد الله في المسيح وما استتبع ذلك في حياة البشر.

56. فيما يتعلق بمساعي ليبنتز الدؤوبة لإعادة التوحيد الكنسي، انظر:

Maria Rosa Antognazza, Leibniz: An Intellectual Biography (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp99., 121, 202- 203, 218-221, 256-259, 278 n295., 285, 294, 309, 338-342, 361, 366-367, 390, 398-406, 462-463, 471, 480-481, 528-529.

وَضَعَ ليبنتز نظرية العدالة الإلهية، على سبيل المثال، بالاقتران مع مساعيه لإعادة توحيد الكنائس البروتستانتية التابعة للإصلاحيين الحاكميين. المرجع نفسه، ص 480-481.

57. انظر:

Michael Hunter, Science and Society in Restoration England (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp27.- 31, 35- 39; Barbara J. Shapiro, A Culture of Fact: En gland, 1550-1720 (Ithaca, N. Y., and London: Cornell University Press, 2000), pp112.- 114, 163-164; and Michael Heyd, "Be Sober and Reasonable": The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries (Leiden: E. J. Brill, 1995).

58. حول ظهور ميكانيكا جاليليو في السياق، انظر:

William A. Wallace, Galileo and His Sources: The Heritage of the Collegio Romano in Galileo's Science (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1984).

عن دائرة الطبيعانيين الوصفيين حول فيديريكو تشيزي التي انتمى إليها جاليليو في روما، انظر:

David Freedberg, The Eye of the Lynx: Galileo, His Friends, and the Beginnings of Modern Natural History (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

وعن وقائع المحاكمة وأهميتها لفهم جاليليو بشكل مناسب، انظر:

Mario Biagioli, Galileo, Courtier: The Practice of Science in the Age of Absolutism (Chicago: University of Chicago Press, 1993).

59. René Descartes, Meditationes de prima philosophia [1641], in Descartes, Oeuvres, ed. Charles Adam and Paul Tannery, vol7. (Paris: J. Vrin, 1964); Daniel Garber, Descartes's Metaphysical Physics (Chicago: University of Chicago Press, 1992); Buckley, Atheism, pp68.-99.

60. سبينوزا، باروخ، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعد، مراجعة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2009. انظر أيضًا:

Edwin Curley, Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics (Princeton, N. J.: Prince ton University Press, 1988); Steven Nadler, Spinoza's Ethics: An Introduction (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

61. هوبز، توماس، **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم د. رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011. انظر أيضًا:

Yves Charles Zarka, "First Philosophy and the Foundations of Knowledge," in The Cambridge Companion to Thomas Hobbes, ed. Tom Sorell (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp62.-85.

62. Isaac Newton, The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy [1687], ed. and trans. I. Bernard Cohen and Anne Whitman (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999).

انظر على وجه الخصوص مقدمة وتعليق كوهين المستفيض

"A Guide to Newton's Principia," in ibid., pp1.-370.

وللاطلاع على نظرة عامة أكثر شمولية، انظر:

Cohen, "Newton's Concepts of Force and Mass, with Notes on the Laws of Motion," in The Cambridge Companion to Newton, ed. I. Bernard Cohen and George E. Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp57.- 84, in combination with Curtis Wilson, "Newton and Celestial Mechanics," in ibid., pp202.-226; see also Buckley, Atheism, pp99.-144.

63. Schmidt-Biggemann, "New Structures of Knowledge," in HUE, vol2., ed. de Ridder-Symoens, pp507.-509.
64. Funkenstein, Theology, p27.
65. انظر:

Augustine, Sermones, pt1., sermon 5216., in Corpus Augustinianum Gissense, ed. Mayer, electronic ed.

اختيار أوغسطين لكلمات مثل إدراك أو فهم يعني ضمنًا القدرة المحتملة على التعلُّق بالله أو الاستغراق فيه أو معرفته أو فهمه وإدراكه من الناحية العقلية.

66. انظر التحليل الدقيق في:

Zbigniew Janowski, Augustinian- Cartesian Index: Texts and Commentary (South Bend, Ind.: St. Augustine's Press, 2004).

67. ديكارت، رينيه، **التأملات: في الفلسفة الأولى**، ترجمة عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2009.

68. Funkenstein, Theology, pp77.-80.

69. هوبز، توماس، **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم د. رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011.

70. Funkenstein, Theology, pp89.-97; Buckley, Origins, p138.; Howard Stein, "Newton's Metaphysics," in Cambridge Companion to Newton, ed. Cohen and Smith, pp266.- 275.

71. انظر: Funkenstein, Theology, pp80.-86. للمقارنة بين وضوح أفكار الله وماهية المثلث وخصائصه عند سبينوزا، انظر:

Spinoza's 1674 letter to Hugo Boxel in Spinoza, Opera, ed. Gephardt, vol4., letter 56, p261./7- 11.

72. انظر:

Leibniz, Discours de métaphysique [1686], ed. H. Lestienne (Paris: Félix Alcan, 1907), pp89., 90.

لم تذكر أطروحة ماثيو ستيوارت المثيرة عن التناقض الحاد بين سبينوزا وليبنتز شيئًا عن مفهوم التواطؤ الميتافيزيقي المشترك بينهما، ولا عن حقيقة أنَّ المفهوم المسيحي التقليدي عن الله ظلَّ خيارًا فكريًّا فاعلاً في القرن السابع عشر وما بعده. انظر:

Stewart, The Courtier and the Heretic: Leibniz, Spinoza, and the Fate of God in the Modern World (New York: W. W. Norton, 2006).

73. انظر:

John W. Cooper, Panentheism: The Other God of the Philoso phers, from Plato to the Present (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2006).

الذي يكرِّس معظم اهتمامه للقرنين التاسع عشر والعشرين. عن أطروحة وايتهيد وهارتشورن، انظر: المرجع نفسه، ص 166-185. للاطلاع على نظرة عامة من أبرز فلاسفة السيرورة في أواخر القرن العشرين، انظر:

Jan Van der Veken, Procesdenken: Een oriëntatie, 2nd ed. (Leuven: Centrum voor Metafysica en Wijsgerige Godsleer, 1986).

74. Aquinas, Summa Theologiae, Blackfriars ed., vol31., trans. T. C. O'Brien (London: Eyre & Spottis-woode; New York: McGraw-Hill, 1974), II-II, q2., a4., p76.

75. Blaise Pascal, Pensées [1670] in Pascal, Oeuvres complètes, ed. Louis Lafuma (Paris: Éditions du Seuil, 1963), no417., p550., electronic edition (Charlottesville, Va.: Intelex, 2006).

76. عن الفيلسوف الإيطالي بيترو بومبوناتزي، انظر:

Martin Pine, Pietro Pomponazzi, Radical Philosopher of the Renaissance (Padua: Antenore, 1986).

وعن الفيلسوف جيرولامو كاردانو، انظر:

Anthony Grafton, Cardano's Cosmos: The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1999).

وعن الفيلسوف جوردانو برونو، انظر:

Ingrid D. Rowland, Giordano Bruno: Phi losopher/Heretic (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2008).

وعن العالِم اليسوعي أثانيسيوس كيرتشر، انظر:

Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything, ed. Paula Findlen (New York: Routledge, 2004).

77. «لقد طالبَ لاغرانج ولابلاس بفيزياء مثل فيزياء ديكارت في استقلاليتها، بينما نفوا الحاجة إلى إيجاد تأكيداتها الأساسية حول طبيعة الإله أو أفعاله. إذ لا يمكن أن تكون الفيزياء لاهوتية لا في تأثيراتها الأخيرة، كما في حالة نيوتن، ولا في لحظات تأسيسها، كما في حالة ديكارت». انظر: Buckley, Atheism, p326.. عن اهتمامات نيوتن اللاهوتية وتفسير الكتاب المقدَّس، انظر، على سبيل المثال:

Scott Mandelbrote, " 'A Duty of the Greatest Moment': Isaac Newton and the Writing of Biblical Criticism," British Journal for the History of Science 26 (1993): 281-302.

انظر أيضًا:

Richard M. Westfall, Never at Rest: A Biography of Isaac Newton (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

وللاطلاع على مثال لتفسير نيوتن للنبوءات الكتابيَّة، انظر:

Issac Newton's Observations on the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John: A Critical Edition, ed. Stephen J. Barnett (Lewiston, N. Y.: Edwin Mellen Press, 1999).

78. انظر:

William Derham, Physico-Theology: or, A Demonstration of the Being and Attributes of God, from His Works of Creation (London: for W. Innys, 1713); William Paley, Natural Theology [1802], ed. Matthew D. Eddy and David Knight (Oxford: Oxford University Press, 2006).

تُرْجِمَ عمل ديرهام إلى الألمانية والفرنسية وأُعيدَ طبعه عدة مرات في القرن الثامن عشر، وظهرت الطبعة الإنجليزية الثالثة عشرة في عام 1768. عن علم اللاهوت الفيزيائي، انظر:

Jonathan I. Israel, Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750 (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp456.-464; Israel, Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752 (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp201.-214.

للاطلاع على استخدام صموئيل كلارك للميكانيكا النيوتونيَّة في علم اللاهوت الطبيعي، انظر:

Buckley, Atheism, pp168.-193.

79. انظر:

Israel, Radical Enlightenment, pp565.-574, 609-614, 619-622, 704- 713; Israel, Enlightenment Contested, pp712.-722, 751-762 ,781-803.

80. فيما يتعلق بحالة الولايات المتحدة قبل عام 1870 أو نحو ذلك، انظر:

Jon H. Roberts and James Turner, The Sacred and the Secular University, intro. John F. Wilson (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2000), pp20.- 28.

81. يروي باكلي القصة الشهيرة في كتاب: Atheism, p325.، مع الإشارة إلى كتاب:

Roger Hahn, "Laplace and the Vanishing Role of God in the Physical Universe," in The Analytic Spirit: Essays in the History of Science in Honor of Henry Guerlac, ed. Harry Woolf (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1981), pp85.-86.

82. Israel, Radical Enlightenment, and Enlightenment Contested.

83. Mark Lilla, The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West (New York: Knopf, 2007), pp58.-59.

84. Placher, Domestication of Transcendence, pp74.-76, quotation on 75.

85. حول «ميتافيزيقا التَمَاثُل» التي لم تدحض الادِّعاءات الخاصة بالمعجزة فحسب، بل تجاهلت أيضًا العجائب الطبيعية الإعجازية التي استهامَ بها الأوروبيون طيلة قرون عديدة، انظر:

Lorraine Daston and Katharine Park, Wonders and the Order of Nature, 1150- 1750 (New York: Zone Books, 1998), pp329.-363, 355.

لا يشير داستون وبارك في دراستهما إلى سكوتس أو مفهوم التواطؤ الميتافيزيقيَّ، لكنهما لاحظا الافتراضات التي كانت معنيَّة باستبعاد المعجزات والعجائب: «كانت الطبيعة تحكمها قوانين ثابتة، وهذه القوانين ضمنت أنَّ الظواهر الطبيعية كانت منتظمة ومتماثلة دائمًا».

86. Funkenstein, Theology, p116..

87. Ronald Dworkin, "Objectivity and Truth: You'd Better Believe It," Philosophy and Public Affairs 25 (Spring 1996): 120.

88. انظر:

Tom Sorell, Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science (London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1991).

89. Dawkins, God Delusion. For a critique of Dawkins and the other "New Atheists" on this point, see Brad S. Gregory, "Science Versus Religion? The Insights and Oversights of the 'New Atheists,' " Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture 12: 4 (2009): 3136-.

90. انظر:

Sokolowski, God of Faith and Reason, pp35.-38.

91. John Locke, An Essay Concerning Human Understanding [1689], ed. Peter H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975), 28., pp132.-143.

92. انظر:

Dear, Revolutionizing the Sciences, p9. (italics in original).

انظر أيضًا:

Steven Shapin, The Scientific Revolution (Chicago and London: University of Chicago Press, 1996), pp13., 161- 165; and Daston and Park, Wonders, p354.

«لكي تكون الطبيعة مفيدة، يجب أن تكون متماثلة».

93. بتعبير ليزيك كواكوفسكي، «حتى لو لم ينكر ديكارت العناية الإلهية، فإن فلسفته فعلت ذلك». انظر:

Kołakowski, God Owes Us Nothing: A Brief Remark on Pascal's Religion and on the Spirit of Jansenism (Chicago and London: University of Chicago Press, 1995), p136.

أو كما يقول باكلي، «كان عالَم ديكارت علمانيًا، لكن نسقه الكامل لم يكن كذلك». انظر:

Buckley, Atheism, p350.; on Descartes and Bérulle, see ibid., pp71.- 73, 75.

94. Bertrand Russell, Religion and Science (1935; Oxford: Oxford University Press, 1997); Jacques Monod, Le hazard et la nécessité: Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne (Paris: Éditions de Seuil, 1970).

95. بيكون، فرنسيس، **الأورجانون الجديد: إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة**، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة 2013. عن اهتمام بيكون بالتاريخ الكنسي، والتأثير المحتمل لكتاب ماتياس فلاسيوس إليريكوس بعنوان "*Magdeburg Centuries*" على مفهومه التعاضدي للمعرفة في كتابه "*New Atlantis*"، انظر:

Anthony Grafton, "Where Was Salomon's House? Ecclesiastical History and the Intellectual Origins of Bacon's New Atlantis," in Worlds Made of Words: Scholarship and Community in the Modern West (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2009), pp98.- 113.

96. Peter Pesic, "Wrestling with Proteus: Francis Bacon and the 'Torture' of Nature," Isis 90 (1999): 8194-.

97. Harold Cook, Matters of Exchange: Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2007), pp1.-73, quotation on 41.

98. انظر:

Joel Mokyr, The Gifts of Athena: Historical Origins of the Knowledge Economy (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2002), p3.

تتشارك العديد من «المشروعات» الاقتصادية في إنجلترا في القرن السابع عشر نفس الطموح الأساسي: «كان المشروع مخططًا عمليًا لاستغلال الأشياء المادية، وكان من الممكن تحقيقه من خلال الصناعة وجودة الآلة وبدائع الصنعة». انظر:

Joan Thirsk, Economic Policy and Projects: The Development of a Consumer Society in Early Modern England (Oxford: Clarendon Press, 1978), p1.

99. David Bentley Hart, Atheist Delusions: The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2009), pp81.-82, 232-233, quotation on 233.

100. مارلو، كريستوفر، **مأساة دكتور فاوستس**، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2013.

101. Carl Becker, The Heavenly City of the Eighteenth- Century Philosophers (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1932), p42.

102. Peter Gay, Voltaire's Politics: The Poet as Realist (1959; New Haven, Conn., and London, 1988), pp262., 265.

103. سبينوزا، باروخ، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2005. للاطلاع على إشارات أخرى إلى النظام الطبيعي بوصفه ثابتًا وغير قابل للتغيير، انظر: المرجع نفسه، ص 84/22-23، 9/85، 20/86-21. انظر أيضًا:

Brad S. Gregory, "Faith in Reason: Spinoza's Tractatus Theologico- Politicus in an Historical Context," unpublished licentiate thesis, Institute of Philosophy (Hooger Instituut voor Wijsbegeerte), Catholic University of Louvain, Louvain, Belgium, 1987.

104. نيتشه، فريدريش، **ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل**، ترجمة جيزيلا فالور حجّار، مراجعة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت 2003. يُقدِّم أنصار سبينوزا تقييمات متناقضة تمامًا لمنهجه ونسقه الفلسفي. يقترح إدوين كيرلي، على سبيل المثال، «أنَّ اختيار سبينوزا لنهجه البدهي لا يُمثِّل شيئًا أكثر ولا أقل من مجرد التزام مذهل بالاستقامة والوضوح الفكري». انظر:

The Collected Works of Spinoza, ed. and trans. Curley, vol1. (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1985), p402.

105. R. M. Burns, The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume (Lewisburg, Pa.: Bucknell University Press, 1981).

106. هيوم، ديفيد، **مبحث في الفاهمة البشرية**، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت 2008. كان عنوان عمل هيوم في الأصل «*مقالات فلسفية في الفهم البشري*»، ثم أُعيد نشره لاحقًا بعنوان «*مبحث في الفاهمة البشرية*»، ويُعرف بأنَّه المبحث الأول من أجل تمييزه عن كتاب هيوم الآخر بعنوان «*مبحث في أصول الأخلاق*» (*1751*) (*Enquiry Concerning the Principles of Morals*).

107. انظر: هيوم، ديفيد، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت 2008.

108. المرجع نفسه، ص 97، 100، 101.

109. المرجع نفسه، ص 101.

110. انظر:

Jacalyn Duffin, Medical Miracles: Doctors, Saints, and Healing in the Modern World (New York: Oxford University Press, 2007), pp25.-33.

بالإشارة إلى تحليلها لأكثر من 1400 معجزة مزعومة عبر أكثر من أربعة قرون، تُظْهِر أخصائية أمراض الدم غير الكاثوليكية والمؤرخة الطبية جاكالين دوفين أنَّه بعيدًا عن الإقرار بالبراهين والشهادات بسذاجة، فإنَّ المسؤولين الكنسيين في مَجْمَع الطقوس (ومنذ عام 1969، مَجْمَع النظر في مسائل تقديس القديسين) سعوا منذ أواخر القرن السادس عشر بهمة ونشاط للحصول على شهادة الخبراء المتخصصين من الأطباء (لأنَّ معظم المعجزات المزعومة من قِبل القديسين المحتملين تنطوي على حالات شفاء لا يمكن تفسيرها) الذين تتمثَّل مهمتهم في تفسير المعجزات المُفْتَرَضَة من منظور طبيعاني، وبما يتوافق مع أفضل المعارف العلمية المتاحة. بعبارة أخرى، منذ أواخر القرن السادس عشر، على الأقل حتى التخفيف الأخير من صرامة إجراءات التقديس في عهد البابا يوحنا بولس الثاني، كان الهدف المُفْتَرَض للكنيسة الكاثوليكية الرومانية في إجراءات التقديس هو دحض ادِّعاءات المعجزات المزعومة. عن الفيزيائيَّة التجريبيَّة لورا باسي، انظر:

Paula Findlen, "Science as a Career in Enlightenment Italy: The Strategies of Laura Bassi," Isis 84 (1993): 441-469.

في عام 1750، أدَّت رعاية البابا بندكت الرابع عشر إلى تعيين امرأة ألمعية في جامعة بولونيا، هي ماريا غايتانا أغنيسي (1718-1799)، التي أطلقَ عليها مجلس الشيوخ الأكاديمي بالجامعة لقب المحاضِرة الفخرية في الرياضيات. انظر أيضًا:

Massimo Mazzotti, The World of Maria Gaetana Agnesi, Mathematician of God (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007), p122.

111. انظر:

J. Houston, Reported Miracles: A Critique of Hume (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), esp. pp121.-207; C. Stephen Evans, The Historical Christ and the Jesus of Faith: The Incarnational Narrative as History (Oxford: Clarendon Press, 1996), esp. pp153.- 156; David Johnson, Hume, Holism, and Miracles (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1999); John Earman, Hume's Abject Failure: The Argument against Miracles (New York: Oxford University Press, 2000).

في سعيه للدفاع عن حُجَّة هيوم ضد انتقادات جونسون وإيرمان، يقول روبرت فوجلين إنَّ «موقف هيوم تجاه المعجزات هو جزء من بعض التزاماته الفلسفية الجوهرية»، بما في ذلك التزامه بالنيوتونيَّة ورغبته في تطبيقها على فهم الطبيعة البشرية، و«التزامه العام بمناهج العلوم الطبيعية. وأي حدث أو نشاط تكمن أسبابه خارج النظام الطبيعي يُمثِّل قيدًا على العلوم الطبيعية». انظر:

Robert J. Fogelin, A Defense of Hume on Miracles (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2003), pp55., 58, 61, quotations on 55, 61.

ومثل العديد من المحللين، يأخذ فوجلين التزام هيوم بـ «العلوم الطبيعية» كما لو كان واضحًا من الناحية الميتافيزيقية. ويشير فوجلين أيضًا بشكل صحيح -وبصورة واضحة- إلى أنَّه «بقدر ما يتم الاعتراف بمثل هذه الأعمال الإعجازية، لا يمكن البحث في التاريخ وعلم السياسة بالروح الطبيعانية التي يتبنَّاها هيوم». انظر، المرجع نفسه، ص 61. وهذا يعني أنَّ اعترافهم كان سيقوِّض الرغبات البشرية بطرائق قد يجدها هيوم غير مرغوب فيها؛ ومن ثمَّ كان إنكار المعجزات أمرًا مهمًّا من الناحية الأيديولوجية عند هيوم.

112. ربما كانت واحدة من أبرز المسائل في القرن العشرين هي ادِّعاءات رودولف بولتمان بأنَّه نظرًا لأنَّ «كل تفكيرنا اليوم يتشكَّل بصورة لا رجعة فيها عن طريق العلم الحديث»، وأنَّ العلم الحديث يجعل أي إيمان «بالنظرة الأسطورية للعالَم التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالعهد الجديد» بلا معنى ومستحيلة، فمن المستحيل استخدام الضوء الكهربائي واللاسلكي والاستفادة من الاكتشافات الطبية والجراحية الحديثة، وفي الوقت نفسه الإيمان بعالم الأرواح والمعجزات في العهد الجديد. انظر:

Bultmann, Kerygma and Myth: A Theological Debate [1948], ed. and trans. Reginald H. Fuller (1953; New York: Harper & Row, 1961), pp3.-5.

نفس هذه النظرة التأسيسية موجودة في كتاب:

Van Harvey, The Historian and the Believer: The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief (1966; Champaign- Urbana: University of Illinois Press, 1996).

وهو عمل يعتمد بشكل كبير على افتراضات مستمدة من إرنست ترويلتش وإف إتش برادلي، من بين آخرين، بما في ذلك مقال برادلي الشهير، [1874] "The Presuppositions of Critical History".

انظر:

F. H. Bradley, The Presuppositions of Critical History, and Aphorisms, ed. Guy Stock (Bristol, U. K.: Thoemmes Press, 1993).

للاطلاع على نقد لهذه المقاربة وافتراضاتها، انظر:

Evans, Historical Christ, pp137.- 202, and the discussion of miracles and history in Michael R. Licona, The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2010), pp133.-198.

113. أنا ممتن لستيف هيني لمناقشة هذه المسائل.

114. فيما يتعلق بهذه الفكرة وتطورها في سياق مختلف، انظر:

Brad S. Gregory, "No Room for God? History, Science, Metaphysics, and the Study of Religion," History and Theory 47 (2008): 504-507.

115. لقد قارن جميع مفكري عصر التنوير تقريبًا، باستثناء توماس ريد، بين وثوقية البرهان العقلاني أو الإدراك الحسي من خلال موضوع معرفي معيَّن وبين عدم الوثوقية المتأصلة لشهادة الآخرين، وبين ما أسماه ريد «العمليات الاجتماعية للعقل». عن الشهادة كمصدر أساسي وغير قابل للاختزال للمعرفة الإنسانية المتشابكة مع الإدراك الحسي والذاكرة والاستدلال، انظر:

C. A. J. Coady, Testimony: A Philosophical Study (Oxford: Clarendon Press, 1992).

للاطلاع على مثال عن أهمية عمل سيسيل جون كودي في دراسات العهد الجديد الحالية، بما في ذلك الطرائق التي يُنظَر بها إلى معجزات المسيح المتواترة، انظر:

Richard Bauckham, Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2006).

116. يجب أن يكون أي تقييم وافٍ لتاريخ المذهب النقدي الكتابي الحديث، من هوبز وسبينوزا في القرن السابع عشر عبر التفسير البروتستانتي والكاثوليكي وحتى الوقت الحاضر، على دراية بمدى اختلاط الاكتشافات التجريبية للعلم مع الطبيعانيَّة الميتافيزيقية، وإلى أي مدى تبنَّى المذهب النقدي النصي التاريخي الطبيعانيَّة بوصفها عقيدة وليس مجرد فرضية منهجية تجريدية للبحث العلمي. ومثلما سعى هذا الفصل إلى تفسير السياق، فإنَّ السياق الأعمق لهذا النوع من الطبيعانيَّة العقائدية هو التواطؤ الميتافيزيقي (كما سنرى مرة أخرى في الفصل السادس). لقد كان «فساد المذهب النقدي الإنساني» للكتاب المقدَّس بدءًا من أواخر القرن السابع عشر، كما قال جوناثان إسرائيل، «ممارسة تاريخية نقدية ولغوية ترتكز على وجهة نظر فلسفية طبيعية أشمل» حيث تعني كلمة «تاريخي» «مستحيل من الناحية المفاهيمية» حتى يجري -من الناحية الفلسفية- التخلص بوعي من كل التمثُّلات الخارقة للطبيعة والقوى السحرية من السيرورة التاريخية المتصوَّرة. انظر:

Israel, Enlightenment Contested, pp409., 411 (my emphasis).

انظر أيضًا:

Israel, Radical Enlightenment, pp447.-451.

النقطة المهمة، التي لم يذكرها إسرائيل هنا، هي أنَّه كان هناك علاقة منطقية بين التاريخانيَّة والطبيعانيَّة، لكنها تلاشت الآن. والنقد الكتابي النصي لم يُثبت، ولا يمكن أن يُثبت أنَّ المعجزات لم تحدث أو لا يمكن أن تحدث. من الواضح أيضًا أنَّ الافتراض نفسه للطبيعانيَّة العقائدية باعتبارها نتاجًا حديثًا للتواطئيَّة الميتافيزيقية التي تحوَّلت بسبب الخلافات اللاهوتية في عصر الإصلاح كان منتشرًا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، عندما عزَّزَ المفسِّرون البروتستانت في إنجلترا وألمانيا

القواعـد الأساسـية السـائدة للتفسـير الكتـابي الحديـث. انظـر:

Hans Frei, The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1974); Jonathan Sheehan, The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture (Princeton, N. J.: Prince ton University Press, 2005); Michael C. Legaspi, The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies (New York: Oxford University Press, 2010).

عـلى الرغـم مـن أن شـيهان لا يناقـش هـذه المسـألة، فـإنَّ إعـادة تشـكيل الكتـاب المقـدَّس باعتبـاره نصًّـا مركزيًّـا ثقافيًّـا وليـس نصًّـا دينيًّـا مرجعيًّـا في ألمانيـا في القـرن الثامـن عـشر وإنجلـترا في القـرن التاسـع عـشر افترضـت الطبيعانيَّـة الميتافيزيقيـة أو مـا يعادلهـا وظيفيًـا، أي شـكوكيَّة معرفيـة شـاملة بشـأن جميـع المعجـزات المزعومـة.

117. في عـام 1989، وافـق 82 بالمائـة مـن الأمريكيـين الذيـن شـملهم الاسـتطلاع عـلى الاقـتراح القائـل بأنَّـه «حتـى اليـوم، لا تـزال قـدرة اللـه تصنـع المعجـزات»، و6 بالمائـة فقـط عارضـوا هـذا الاقـتراح. انظـر:

George Gallup Jr. and Jim Castelli, The People's Religion: American Faith in the 90's (New York: Macmillan; London: Collier, 1989), p58., cited in John P. Meier, A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, vol2., Mentor, Message, and Miracles (New York: Doubleday, 1994), pp520.- 521.

وعـلى الضـد مـن رودولـف بولتـمان والعديـد مـن المفكريـن المعاصريـن الذيـن يتفقـون معـه، يسـتنتج مايـر مـن هـذه البيانـات أنَّ «العقيـدة الأكاديميـة المتمثِّلـة في أنَّـه» لا يمكـن لأي إنسـان حـداثي أن يؤمـن بالمعجزات «يجـب أن توضـع في سـلة مهمـلات الفرضيـات الزائفـة تجريبيًّـا». انظـر، المرجـع نفسـه، ص 521.

118. Funkenstein, Theology, pp116., 360363-; Buckley, Origins, pp322.-363.

119. كانت نصوص هيو ماكليود مهمة بشكل خاص في البناء على العمل السابق لأوين تشادويك، انظر:

The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century (Cambridge: Cambridge University Press, 1975). See McLeod, Secularisation in Western Eu rope, 1848-1914 (New York: St. Martin's Press, 2000), and The Decline of Christendom in Western Europe, ed. McLeod and Werner Ustorf (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

حول أهمية تسريع هذه السيرورة منذ ستينيات القرن العشرين، انظر:

Callum G. Brown, The Death of Christian Britain (London and New York: Routledge, 2001), and McLeod, The Religious Crisis of the 1960s (New York: Oxford University Press, 2008).

120. حول اللادينية والإلحاد بين النخب الفكرية والثقافية في القرن التاسع عشر، انظر:

James Turner, Without God, without Creed: The Origins of Unbelief in America (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1985); A. N. Wilson, God's Funeral (New York: W. W. Norton,

1999); Richard Olson, Science and Scientism in Nineteenth- Century Eu rope (Champaign- Urbana: University of Illinois Press, 2007).

121. كانط، إيمانويل، **الدين في حدود مجرَّد العقل**، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، لبنان 2012. للاطلاع على دراسة حديثة مهمة لمفهوم العناية الإلهية عند كانط بالتواشج مع هذه المسارات، انظر:

Ulrich L. Lehner, Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der deutschen Schulphilosophie und -theologie (Leiden: E. J. Brill, 2007).

122. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], in Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe, Erste Abteilung: Schriften und Entwürfe, vol2., Schriften aus der Berliner Zeit 17961799-, ed. Günter Meckenstock (Berlin: Walter de Gruyter, 1984), pp212./1633-32/211 ,18-.

123. على سبيل المثال، يؤكِّد مارتن هايدجر أنَّه في المسيحية «يجري تفسير وجود الله في صُلب الأنطولوجيا القديمة نفسها». انظر: هايدجر، مارتن، **الكينونة والزمان**، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة 2012.

124. هذه النقطة الأخيرة هي استقراء قائم على كتاب:

Sokolowski, God of Faith and Reason, pp21.-23, 31-34, 46-51.

في مقدمة «الكينونة والزمان»، يقول هايدجر: «إنَّ «الكينونة» ليست من الكائن في شيء. من أجل ذلك فإنَّ طريقة تعيين الكائن، المشروعة إلى حد ما - نعني «تعريف» المنطق التقليدي، الذي يملك هو ذاته أسسه ضمن الأنطولوجيا القديمة - ليست بقابلة للتطبيق على الكينونة. فإنَّ عدم قابلية تعريف الكينونة تُعفي من السؤال عن معناها، بل إنَّها لتستدعيه استدعاءً». انظر: هايدجر، مارتن، **الكينونة والزمان**، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة 2012. عن عمل هايدجر، «Duns Scotus's Doctrine of Categories and Meanings (1915)» انظر:

Herbert Spiegelberg, The Phenomenological Movement, 3rd ed. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982), pp355.- 358.

125. انظر:

Daniel C. Dennett, Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life (New York: Simon & Schuster, 1996).

للاطلاع على أطروحة حديثة رصينة عن اكتشاف آلية الوراثة الجينية، انظر:

James Schwartz, In Pursuit of the Gene: From Darwin to DNA (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2008).

126. عن أواخر القرنين التاسع عشر والعشرين، انظر:

James R. Moore, The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America, 1870-1900 (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); Alfred Kelly, The Descent of Darwin: The Popularization of Darwinism in Germany, 1860- 1914 (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981); Ronald L. Numbers, Darwinism Comes to America (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1998).

للاطلاع على ردود الفعل على الداروينيَّة في الكاثوليكية الرومانية، انظر:

Don O'Leary, Roman Catholicism and Modern Science: A History (New York and London: Continuum, 2006). Edward J. Larson treats the educational and legal history of the relationship between evolution and creationism in the United States through the 1990s in Trial and Error: The American Controversy over Creation and Evolution, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2003).

127. لمعرفة المزيد عن سيرورة العَلْمَنة في الجامعات الأمريكية، انظر:

George M. Marsden, The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief (New York: Oxford University Press, 1994); Julie A. Reuben, The Making of the Modern University: Intellectual Transformation and the Marginalization of Morality (Chicago and London: University of Chicago Press, 1996); Roberts and Turner, Sacred and Secular University; and Christian Smith, "Secularizing American Higher Education: The Case of Early American Sociology," in The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life, ed. Christian Smith (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2003), pp97.-159.

128. في أواخر القرن التاسع عشر، اعترف بذلك جون زاهم، القِس الكاثوليكي الأمريكي وأستاذ الكيمياء والفيزياء بجامعة نوتردام، في كتابه الأكثر مبيعًا، «التطور والعقيدة» (*Evolution and Dogma*) (*1896*). انظر:

R. Scott Appleby, "Between Americanism and Modernism: John Zahm and Theistic Evolution," Church History 56 (1987): 476-483.

يتشارك العديد من أنصار «التصميم الذكي»(ID) (intelligent design) المعاصرين مع خصومهم الداروينيين الجُدد في نفس الميتافيزيقا التواطئية والافتراض القائل بأنَّ السببيَّة الطبيعية والتأثير الغيبي مناقضان لبعضهما البعض. ويفترض المدافعون عن التصميم الذكي أنَّ العمليات البيولوجية العادية للانتقاء الطبيعي والطفرة الجينية يمكن أن تُفسِّر الكثير ولكن ليس كل شيء في تطور الأنواع، والباقي يتطلب اللجوء إلى تدخل الله. إنَّ التقدُّم في القوة التفسيرية للنظرية التطورية يجعل أنصار التصميم الذكي يتدافعون للعثور على المجالات المتبقية للتدخل الغيبي، بينما يدَّعي خصومهم أنَّه لم يبقَ هناك أي مجال. ومن خلال مشاركة مفاهيم التواطؤ الميتافيزيقي، يفترض كلاهما أنَّ الله يحتاج إلى «مكان» ليكون هو الله، بينما يقول اللاهوت المسيحي التقليدي إنَّ الله لا يحدّه «مكان»، كنتيجة

طبيعية لتعاليه وتمايزه عن المخلوقات. حول هذه النقطة، انظر أيضًا:

On this point, see also Gregory, "Insights," pp40.-41.

129. للاطلاع على العديد من الأمثلة، انظر:

The Patristic Understanding of Creation: An Anthology of Writings from the Church Fathers on Creation and Design, ed. William A. Dembski, Wayne J. Downs, and Justin B. A. Frederick (Riesel, Tex.: Erasmus Press, 2008); see also, especially for Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa, Robert Louis Wilken, The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2003), pp136.-161.

130. انظر:

Dennett, Breaking the Spell, pp245., 243, with the second quotation from Dennett, Darwin's Dangerous Idea, pp184.-185.

للاطلاع على نقد لبعض الإشكاليات في الفيلسوف الأمريكي دانيال دينيت «Breaking the Spell»، انظر:

David Bentley Hart, "Daniel Dennett Hunts the Snark," First Things 169 (January 2007): 30-38.

131. انظر:

Dennett, Breaking the Spell, pp210.-217, 232-233, quotation on 233.

يضع دينيت في المقطع التالي خلاصة ما توصل إليه في تفكيره بشأن مفهوم مسيحي غير تواطئيٍّ عن الله: يريد البروفيسور «إيمان» أن يُعلِّمني كلمة جديدة «السلبي/الأبوفاتي» (المفهوم الأبوفاتي السلبي عن الله)، التي تعني، كما يزعم دينيت، أنَّ «الله شيء بديع؛ إنَّه مُتَلَقٍّ جيد للصلاة، وهذا كل ما يمكننا قوله عنه. إنَّ مفهومي عن الله هو مفهوم أبوفاتي/سلبي! قد تسأل ماذا يعني ذلك؟ هذا يعني أنَّني أُعرِّف الله بأنَّه لا يُوصف، غير معلوم، شيء يتجاوز عقول البشر». انظر، المرجع نفسه، ص 232. ربما يكون دينيت قد تعلَّم شيئًا عن آباء الكنيسة الكبادوكية، الذين ارتبط بهم اللاهوت السلبي الأبوفاتي في المسيحية الأولى، وربما يكون قد اكتشفَ أيضًا الطرائق التي يرتبط بها التعالي الإلهي بالحلول الإلهي، والخَلْق بالتجسُّد، في كتاباتهم، وربما يكون قد اتَّبع تأثيرهم من خلال التصوف واللاهوت المسيحيَّين اللاحقين في الشرق والغرب. لكن هذا كان ليستلزم بعض العمل، الذي، في حال كان التناول الأكاديمي تناولاً جادًّا، كان ليكشف أيضًا عن الاحتمالية الذاتية لافتراضات دينيت ومعتقداته الإلحادية.

132. انظر:

Brian Greene, The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory (1999; New York: Vintage Books, 2003), p3. (italics in original).

133. انظر:

Lee Smolin, The Trouble with Physics: The Rise of String Theory, the Fall of a Science, and What Comes Next (Boston and New York: Mariner Books, 2007), and even more forcefully, Peter Woit, Not Even Wrong: The Failure of String Theory and the Search for Unity in Physical Law (New York: Basic Books, 2006).

134. بتعبير عالِم الفيزياء النظرية فريمان دايسون، «إنَّ العِلم ليس مجموعة من الحقائق؛ بل إنَّه استكشاف مستمر للألغاز والأسرار. فأينما ذهبنا لاستكشاف العالَم من حولنا، نجد ألغازاً. كوكبنا تغطيه القارات والمحيطات التي لا يمكننا تفسير أصولها، وغلافنا الجوي يتأثر باستمرار باضطرابات غير مفهومة نسميها الطقس والمناخ. والمادة المرئية في الكَوْن تفوقها بكثير المادة الخفيَّة المُظلمة التي لا نفهمها قطُّ. إنَّ أصل الحياة هو لغز تام الأركان، وكذلك وجود الوعي البشري، ونحن ليس لدينا فكرة واضحة عن كيفية ارتباط التفريغات الكهربائية التي تحدث في الخلايا العصبية في أدمغتنا بمشاعرنا ورغباتنا وأفعالنا.... العِلم هو حاصل عدد كبير من الألغاز والأسرار؛ إنَّه جدال لا ينتهي بين عدد كبير من الأشخاص». انظر:

Dyson, "How We Know," New York Review of Books 58: 4, 10 March 2011, p10.

135. للاطلاع على أمثلة قليلة من المثقفين المسيحيين الذين اتخذوا، بطرائق معقدة في العقود الأخيرة، نتائج العِلم كأساس للتفكير اللاهوتي، انظر:

(Edinburgh: Scottish Academic Press, 1978); Joachim Illies, Schöpfung oder Evolution: Ein Naturwissenschaftler zur Menschenwerdung (Zurich: Edition Interform, 1979); R. Jastrow, God and the Astronomers (New York: W. W. Norton, 1992); Keith Ward, Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religions (Oxford: Clarendon Press, 1994), esp. pp283.-343; Mark W. Worthing, God, Creation, and Contemporary Physics (Minneapolis: Fortress Press, 1996); N. H. Gregersen and J. W. Van Huyssteen, Rethinking Theology and Science: Six Models for the Current Dialogue (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998); Miller, Finding Darwin's God; Haught, Deeper Than Darwin; Arthur R. Peacocke, Evolution: The Disguised Friend of Faith? Selected Essays (Philadelphia and London: Templeton Foundation Press, 2004); Collins, Language of God; Knight, God of Nature; Schönborn, Chance or Purpose; John Polkinghorne, Exploring Reality: The Intertwining of Science and Religion (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2007), Belief in God in an Age of Science (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2003), and Quantum Physics and Theology; Russell, Cosmology from Alpha to Omega; and Creation and Evolution: A Conference with Pope Benedict XVI in Castel Gondolfo, trans. Michael J. Miller (San Francisco: Ignatius Press, 2008).

136. Dyson, "How We Know," pp10.-12.

137. Edward O. Wilson, On Human Nature, with a new preface (1978; Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2004), p1..

138. للاطلاع على حُجَّة بلانتينجا، ونقدها، وردوده، انظر:

Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism, ed. James K. Beilby (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 2002). Hart, Atheist Delusions, p103.

حتى أبسط الأشياء، وأبسط المبادئ، يجب أن تكون أولاً وقبل كل شيء متصوَّرة، ولا يمكن تصوُّر أي شيء في عالَم الأشياء العارضة (ولا حتى الكَوْن نفسه، حتى لو كان «أبديًّا» بطريقة ما) كمصدر أو تفسير لوجوده في ذاته. بطَبيعة الحال، يعيد ديفيد هارت التأكيد هنا بطريقة موجزة على كلام الأكويني في كتابه ***«الخلاصة اللاهوتية»***، على أساس احتمالية الوجود. وعلى الرغم من اعتراضات الماديين الملحدين على عكس ذلك، فإنَّ «الكَوْن» أو «المادة- الطاقة الأبدية» لا يمكن أن تحل محل الله (أو بديل مناسب وجوديًّا) هنا على وجه التحديد؛ لأنَّه يمكن لهذا البديل، مهما كانت ماهيته، أن يفسِّر وجوده. «ولكن سؤال "مِن أين جاء الله؟" هو سؤال يوضِّح، بغير لَبسٍ، عدم فهم ما قصده الأكويني عندما كتب في تفسير احتمالية الوجودية: "هذا ما نسميه الله"». انظر: الأكويني، توما، **الخلاصة اللاهوتية**، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت. إنَّ التأكيد على أنَّ الكَوْن «موجود» ليس إجابة على سؤال احتمالية الوجود، ولكنه رفض للبحث في ذلك الكَوْن أو عدم القدرة على رؤية ما يعنيه السؤال. أنا ممتن لجون أوكالاجان للمناقشة بشأن هذه المسائل.

139. الشكوكيون الذين يشكِّكون في آرائهم، ومن ثمَّ فهم منفتحون على الأفكار الجديدة وادِّعاءات الحقيقة البديلة، يختلفون عن الشكوكيين الأصوليين الذين هم على يقين من شكوكهم، ومن ثمَّ يبدو أنَّهم ليسوا شكوكيين بل دوغمائيين.

الفصل الثاني: تنسيب المذاهب

على الرغم من التأثير المهيمن للعِلم في عالمنا اليوم، فإنَّ قلةً من الناس يتطلعون إليه للحصول على إجابات لأسئلة عن أهم شواغل الحياة البشرية، وهذا لسبب وجيه بطبيعة الحال. «ما الذي يجب أن أعيش من أجله ولماذا؟» «ما الذي يجب أن أؤمن به، ولماذا يجب أن أؤمن به؟» «ما الأخلاق، ومن أين تأتي؟» «أي نوع من الأشخاص يجب أن أكون؟» «ما الأشياء ذات المعنى في الحياة، وماذا أفعل لكي أعيش حياةً رَغِدَة وهانئة؟» هذه الأسئلة وغيرها هي أسئلة الحياة: إنَّها أسئلة جادَّة عن الحياة، ولها دلالات مهمة من أجل الحياة، ورغم أن هذه الأسئلة لا يسألها الجميع بشكل صريح، فإنَّ الجميع يجيب عنها، على الأقل بصورة ضمنية. يعتقد جميع الناس أنَّ شيئًا ما صحيح، وأنَّ بعض الأشياء صحيحة وبعضها خاطئة، وأنَّ بعض الأشياء ذات معنى أو على الأقل يبدو أنَّها يمكن أن تكون ذات معنى. وعادة ما ترتبط الطرائق التي يحاول الناس العيش من خلالها بما يعتقدون أنَّهم يجب أن يعيشوا من أجله، على الأقل بقدر ما يمتلكون من الوسائل الاقتصادية للقيام بذلك في ظروف سياسية مستقرة. وبالرغم من أنَّ بعض علماء الاجتماع وعلماء النفس التطوري يبدو أنَّهم يعتقدون خلاف ذلك، فإنَّ نتائج العلوم الطبيعية لا يمكنها الإجابة عن أسئلة الحياة، عن نوع الشخص الذي يجب أن يصبح المرء عليه ونوع الحياة التي يجب على المرء أن يعيشها، وعن ما يجب على المرء أن يُقدِّرهُ ويُعظِّمَهُ وما يجب أن يمنحهُ الأولوية. ربما يجب على المرء أن يبحث في مكان آخر عن إجابات لتلك الأسئلة. في العالم الغربي، فإنَّ الحقيقة الاجتماعية الأكثر بروزًا ووضوحًا فيما يخص أسئلة الحياة في مطلع القرن الحادي

والعشرين هي التعدديَّة الساحقة للإجابات الدينية والعلمانية المقدَّمة لهذه الأسئلة؛ إذ يتم التعبير عن إجابات مختلفة جذريًا، على سبيل المثال، من قِبل المُبشِّر الإنجيلي الإعلامي بات روبرتسون والفيلسوف بيتر سينجر، ويعيشها أطباء منظمة (أطباء بلا حدود) ونجوم «الهيب هوب». والسؤال هنا: من أين تأتي هذه التعدديَّة المفرطة؟

من الناحية التاريخية، كانت الغالبية العظمى من الغربيين منذ العصور الوسطى تستمد إجاباتها عن أسئلة الحياة من خلال شكل من أشكال المسيحية. ولا يزال الحال كذلك اليوم في الولايات المتحدة، وفي كندا وأوروبا، حتى مع وجود أعداد غير مسبوقة من الرجال والنساء في العقود الأخيرة يجيبون عن أسئلة الحياة من خلال شكل من أشكال المسيحية في العديد من بلدان آسيا وفي أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى[1]. وأيًّا كانت الأمور التي قد تقتضيها، فإنَّ الإجابات المسيحية عن أسئلة الحياة تنطوي -بطريقة أو بأخرى- على ادِّعاءات عقائدية ومذهبية. تؤكِّد مثل هذه الادِّعاءات -بشكل صريح أو ضمني- أنَّ بعض الأشياء صادقة وحقيقية، وهو ما يعني منطقيًّا أنَّ الأشياء الأخرى كاذبة وزائفة. فعلى سبيل المثال، إذا كان الله حقيقيًّا، فإنَّ الإلحاد باطل، وإذا قامَ يسوع المسيح من بين الأموات، فإنَّ إنكار قيامته خطيئة، وإذا كانت العقائد غير مهمَّة للدين، فإنَّ ادِّعاءات مركزيتها هي ادِّعاءات مغلوطة. تشير التأكيدات العقائدية إلى مسائل المضمون (ما يعتقده المرء، على سبيل المثال، عن طبيعة الله أو الأسرار أو الصلاة)، وكيف ينظر المرء إلى وضع الشيء الذي يؤكِّده («الحقيقة الكليَّة الأزليَّة الصالحة في كل زمان ومكان»، على سبيل المثال، مقابل «رأيي الشخصي»)، والأهمية النسبية في حياة المرء لما يؤكِّده (طيفٌ يتراوح من التأسيسيِّ إلى الهامشيِّ). وفي جميع هذه النواحي، يمكن أن تختلف مواقف الفرد تجاه ادِّعاءات الحقيقة وتمفصلاتها وتتغيَّر في كثير من الأحيان بمرور الزمان، وفيما يتعلق بحلقات وفترات زمنية محدَّدة في حياته. وعادةً ما تنطوي عمليات التحوُّل الديني على تغيير فيما يؤمن به المرء أو في كيفية النظر إليه أو مدى أهميته في حياته.

تختلف ادِّعاءات الحقيقة المسيحية اختلافًا كبيرًا بين الأفراد والجماعات والأبرشيات والكنائس والتقاليد والمذاهب المختلفة. وتتعارض هذه الادِّعاءات مع بعضها البعض بطرائق لا حصر لها. وبصفتها النظير المذهبي للتنوع المؤسسي في خانة

«الكنائس» في الصفحات الصفراء من دليل الهاتف الأمريكي، فإنَّ ادِّعاءات الحقيقة المسيحية تُظهر نطاقًا واسعًا ومُطْلَقًا من حيث مضمونها ومكانتها وأهميتها بين مؤيديها. ثمة اختلاف كبير فيما يؤمن به المسيحيون بخصوص الكتاب المقدَّس، والله، ويسوع المسيح، والروح القدُس، والكنيسة (الكنائس)، والعبادة الجماعية، والصلاة، والأخلاق، والعدالة الاجتماعية، والمسكونيَّة، وأهمية المذاهب اللاهوتية، وأهمية العِلم والمعرفة للإيمان، أو علاقة المؤمنين بالمجتمع في العموم. ففي مكان ما، وفي زمان ما، من قِبل بعض الجماعات أو الأفراد، فإنَّ أي شيء تقريبًا قد اندرج أو ما زال يندرج تحت صفة «مسيحيٍّ». ويقترن بهذه التعددية الكبيرة الرأي الشائع (ولكنه ليس الرأي المتفق عليه) أنَّه بغض النظر عن مضمونها، فإنَّ العقيدة الدينية هي مسألة شخصية وفرديَّة للغاية، بحيث يمكن لكل شخص فقط تحديد ما هو صحيح وما الأفضل بالنسبة لها أو له. وفي مسائل ادِّعاءات الحقيقة الدينية، ثمة اعتقاد شائع أنَّ كل شخص يُمثِّل سلطته/ سلطتها السيادية؛ وهذا في الواقع ما تعنيه حرية الدين. وهذا بطبيعة الحال ما تحميه قوانين الدول الغربية. وعلى الرغم من أنَّها ليست محور هذا الفصل، فإنَّ التقاليد الدينية الأخرى، بما في ذلك اليهودية والإسلام والبوذية والهندوسية وغيرها، كلٌّ مع تعبيراتها الخاصة المتباينة والمتشعِّبة والمماثلةٌ للتعدديَّة داخل المسيحية، هذه التقاليد تزيد من التعدديَّة الدينية في الغرب اليوم من خلال إجابات أتباعها عن أسئلة الحياة.

إنَّ الذين يرفضون أيَّة إجابات دينية جوهرية عن أسئلة الحياة -والذين هم، كما رأينا في الفصل السابق، ممثَّلون تمثيلًا زائدًا من الناحية الإحصائية في الجامعات البحثية في الولايات المتحدة- غالبًا ما ينظرون إلى هذه التعددية واسعة النطاق لادِّعاءات الحقيقة الدينية المتعارِضة باعتبارها دليلًا داعمًا لادِّعاءات الحقيقة العلمانية المقابِلة الخاصة بهم. يُقال إنَّ الكثرة والمضمون المتنوِّع جذريًا لادِّعاءات الحقيقة الدينية تشير إلى الطابع الاختياري والذاتي للدين، وهو يختلف اختلافًا كبيرًا عن العموميَّة أو العالميَّة العابرة للثقافات للنظريات العلمية الحديثة التي تحظى بتأييد كبير مثل نظرية التطوُّر. كان هذا التباين أساسًا لتمييز ڤيبر الحاد بين الحقائق والقيم، فالأولى هي المجال الموضوعي ظاهريًا للعلم، والثانية هي المجال الذاتي المفتَرَض، وفي هذا الصدد يقول ڤيبر: «ذلك

أن مختلف المنظومات القيمية [*Wertordnungen*] في العالم تتواجد فيما بينها في حالة صراع لا نهاية لها... إنَّ الحياة بمقدار ما تجد معناها في نفسها، بمقدار ما تُفهَم انطلاقًا من ذاتها، فهي لا تعرف سوى الصراع الأبدي الذي يدور بين الآلهة»[2]. كما عبَّر جيفري ستاوت مؤخرًا عن نتيجة طبيعية شكوكيَّة، وتحدَّث بطريقة إمبرياليَّة عن «نحن» إمَّا تشوِّه إخلاص وصدق الملايين من المؤمنين بالأديان أو تنكره وتطعن في صحته: «إذا كنا صادقين حقًّا، سنعترف بأنَّ هامش الخطأ في المسائل الدينية يشمل تقريبًا جميع جوانب المسألة برمتها. ففي الممارسات الدينية، يبدو أنَّنا جميعًا نتلمَّس طريقنا في الظلام. وإلَّا كيف لنا أن نُفسِّر تاريخ النزاع الديني؟»[3]، يرى ستاوت أنَّ المؤمنين الصادقين يجب أن يعترفوا بالطبيعة الاعتباطيَّة والاختياريَّة لادِّعاءات الحقيقة الخاصة بهم بغض النظر عما يؤمنون به أو لماذا يؤمنون به، ومن ثمَّ يصبحون متشككين حيال التزاماتهم الدينية.

غالبًا ما يقدِّم الرافضون للدين ادعاءً مختلفًا للحقيقة، سواءً كان ذلك صراحةً أو ضمنًا، على غرار: أنَّه لا توجد ادِّعاءات دينية صادقة، وأنَّ جميع المعتقدات الدينية ذاتية، وأن جميع العقائد الدينية ليست إلا بِنًى بشرية، وأنَّه يجب تفسير الدين حصرًا من حيث وظائفه الاجتماعية والسياسية والنفسية. إنَّ الإله لا يكشف عن نفسه (أو الآلهة لا تكشف عن نفسها) للبشر، والبشر يخترعون الإله (أو الآلهة). وهذا الطابع المُخْتَرَع والمَبْنِيِّ للدين يفسِّر الاعتباطية المُطلقة لمعتقدات أتباعه على مر الزمان وعبر الثقافات المختلفة. وقد طُرِحَت ادِّعاءات الحقيقة حول الدين بطرائق مختلفة من قِبل الفلاسفة الأكثر تأثيرًا من أنصار مفهوم نزع السحر عن العالم في القرنين الماضيين، أمثال فويرباخ وماركس ونيتشه وفرويد. هذه الأنواع من الادِّعاءات منتشرة في الجامعات ويجري التنظير لها من خلال العديد من الأشكال المختلفة في الدراسة الأكاديمية للدين، خاصة منذ أواخر القرن التاسع عشر[4]. كما أنَّها أصبحت منتشرة اجتماعيًّا بطرائق أقل رسمية وأقل عقلانية بشكل صريح في دول أوروبا الغربية وكندا، خاصة منذ ستينيات القرن العشرين[5].

ومع ذلك، فإنَّ رفض الإجابات الدينية عن أسئلة الحياة لا يعفي المرء من الإجابة عنها، حتى ولو بشكل ضمني. والإجابات غير الدينية تعتمد دائمًا على شيء ما أيضًا،

سواء كان أنصارها مدركين لهذه الحقيقة أم لا. ومرة أخرى، فإنَّ مثل هذا التسويغ -لسبب وجيه- نادرًا ما يجري البحث عنه في نتائج العلوم الطبيعية. أمَّا في المجتمع الغربي برمته، فيبدو أنَّ أساس معظم الإجابات العلمانية عن أسئلة الحياة في بداية القرن الحادي والعشرين هو مزيج من التفضيلات والأهواء والميول والرغبات الشخصية: فمن حيث المبدأ، الحقيقة هي أي شيء حقيقي بالنسبة لك، والقيم هي كل أي شيء تقدِّره وتُعظِّمه وتمنحه القيمة، والأولويات هي أي شيء تُفضِّله وتحدِّده كأولويَّة، وما يجب أن تعيش من أجله هو أي شيء تقرر أن تعيش من أجله. باختصار: أي شيء. جميع القيم والمعاني والأولويات والأخلاق الإنسانية عَارِضة ومشروطة ومَبنيَّة وذاتيَّة. فأنت أساسك الخاص، وسلطتك الخاصة، في كل هذه الأمور، ضمن الحدود التي حدَّدها القانون، سواء كنت تُفسِّر إجاباتك عبر مشاعرك، أو الحجج التي تجدها مُقنعة، أو المبادئ التي تجدها جذابة، أو المعتقدات التي تروق لك، أو الأشياء التي علَّمك إياها والداك، أو ما يقوله المشاهير المفضَّلون لديك، أو مزيج من هذا كله، أو أي شيء آخر. يمكنك تغيير أساس إجاباتك وكذلك محتواها في أي وقت وبأي عدد من المرات ولأي سبب أو حتى بدون سبب. أنت حر، ومن ثمَّ لا شيء يَهُم؛ فنحن نعيش ثقافة الـ «أي شيء». طالما أنك لا تنتهك حقوق الآخرين المحمية قانونيًّا وسياسيًّا في فعل ما يحلو لهم، فإنَّ الإجابات الخاصة عن أسئلة الحياة يمكن أن تكون أي شيء يمكن للبشر اختراعه وإقراره وقبوله. قد يبدو هذا مرتبطًا بشيء مثل جوهر الحرية الغربية المعاصرة للفرد. كما حدث في عام 1992 بموجب قرار الأغلبية للمحكمة العليا الأمريكية في قضية «Planned Parenthood v Casey»: «في جوهر الحرية، يكمن الحق في تحديد مفهوم الإنسان للوجود والمعنى والكَوْن وسر الحياة البشرية»[6]. لاحظ هنا المُماثَلة مع وجهة النظر الشائعة (وإن كانت غير المُتفق عليها) بين المسيحيين أنَّ الحقيقة الدينية هي نتيجة ما يختار المرء أن يؤمن به بسيادة وبحرية، والأهمية التي يقرر المرء عزوها إلى ادِّعاءات الحقيقة.

بحسب وجهة النظر هذه، فإنَّ التعدديَّة المُطلقة فيما يتعلق بمضمون أو أُسس ادِّعاءات الحقيقة والمعنى والقيم والأولويات ليست هي المشكلة؛ بل إنَّ المشكلة تكمن ببساطة فيما ينبغي تَوقُّعَه عندما يُمنَح الأفراد حرية صياغة إجاباتهم الخاصة عن

أسئلة الحياة، مما يؤدي إلى ما وصفته ليسا جاردين بـ«تعدديتنا الثقافية الفائِضة»[7]. والأهم مما يؤكِّده المرء هو الحماية الفعَّالة لحقه في تأكيد ما يرغب فيه. فالإجابات التي يقدِّمها بعض الأفراد تُعدُّ ذات أهمية قصوى للطرائق الفريدة التي يخترع من خلالها الأفراد ويعيدون اختراع أنفسهم، والطريقة الشخصية التي يبنون ويعيدون بناء هويتهم من خلالها. وإذا لم تكن هناك إجابات حقيقية من الله عن أسئلة الحياة -يرى المؤمنون العلمانيون أنَّه لا توجد إجابات، إمَّا (بحسب الملحدين) لأنَّ الله ليس حقيقيًّا أو (بحسب الشكوكيين) لأنَّه من المستحيل تحديد الادِّعاءات الصحيحة بين ادِّعاءات الحقيقة الدينية المتنافِسة- فعندئذٍ يمكن أن يكون أساس الإجابات هو التفضيل البشري الفردي فحسب، والدور الأساسي للدولة التي من المفروض أن تكون مُحايدة هو تمكين وحماية الحقوق الفردية للتفضيلات المتباينة. بيدَ أنَّ هذه المسألة تنتمي إلى جوهر الديمقراطية الليبرالية الغربية المعاصرة، وسوف نتناولها بمزيد من التفصيل في الفصل الرابع. إنَّ الإجابة العلمانية العامَّة عن أسئلة الحياة في بداية القرن الحادي والعشرين كامنةٌ في مقولة كوامي أنطوني أبياه: «ليس لدي أي سبب يدعو إلى الاستياء من اختيارات الذين يذهبون إلى مكة لأداء مناسك الحج، ولا يوجد سبب يجعلني أحسد الذين يذهبون إلى اسكتلندا للعب الجولف أو إلى ميلانو لحضور حفلات الأوبرا. ليست هذه الأشياء التي أقوم بها، ولكن هُم وشأنهم، ليفعلوا ما يحلو لهم»[8]. أو بعبارة أكثر عاميَّة: «كل واحد حر». فسواء القيام برحلة دينية لن تتكرر إلَّا مرة واحدة في العمر، والذهاب في جولات إلى ملاعب الجولف في مدينة سانت أندروز، أو الاستمتاع بموسيقى فيردي في مسرح «لا سكالا»، فالأمر كله متروك لك. المفارقة أنَّ هذا لا يبدو مختلفًا تمامًا عن الموقف الذي اتخذه العديد من المؤمنين بالأديان تجاه الدين: أيًّا كان ما يؤمن به الفرد ويرى أنَّه مناسب له، فطالما أنَّه يحتفظ به سرًّا لنفسه، فهو لا يسبِّب أي اضطرابات أو إرباك، ولا يحاول فرضه على أي شخص آخر. ومن منظور سياقات اجتماعية وثقافية محدَّدة، أدَّى هذا الموقف بالاقتران مع الحماية القانونية والسياسية من الدولة لحقوق الفرد إلى مجموعة كبيرة من ادِّعاءات الحقيقة العلمانية المتباينة جنبًا إلى جنب مع التعدديَّة الهائلة في ادِّعاءات الحقيقة الدينية المتعارِضة.

يبدو أنَّ معظم الإجابات عن أسئلة الحياة المقدَّمة في الأكاديميا، سواء بين علماء الطبيعة أو علماء الاجتماع أو الباحثين في العلوم الإنسانية -على الرغم من أنَّها أكثر دقةً وتفصيلًا- يبدو أنَّها لا تختلف في النوع عن هذه النظرة العلمانية للطابع البنائيِّ والذاتيِّ لكل ادِّعاءات الحقيقة في مجال القيم الإنسانية والأولويات والأخلاق والمعنى. ويذهب بعض الأكاديميين، سواء كانوا باحثين أدبيين ما بعد بنيويين أو علماء اجتماع بنيويين من الناحية النظرية، إلى أبعد من ذلك؛ إذ يقدِّمون تفسيرات (منافِسة) لأسئلة كيف ولماذا يعتبر البشر أو الأشخاص أنفسهم مجرد «بِنى» ظاهريًّا[9]. ولا يحتاج المرء إلى شهادة دكتوراه ليرى أنَّ هذه الادِّعاءات خاطئة ومُضلِّلة، حتى إذا أخذناها على عِلَّاتها كأمر مُسلَّم به دون تمحيص. إنَّ العبث الواضح في وجهات النظر السوسوريَّة (نسبةً إلى فرديناند دي سوسير) الجامحة يخلط بين الحقيقة المتجسِّدة لأفراد الجنس البشري العاقل (الهومو سابينس - Homo sapiens) وبين مجموعة واسعة من وجهات النظر المتنافِسة حول كيفية فهم البشر وكيف ينظر البشر إلى أنفسهم وسط التعقيد الكامل لحياتهم الاجتماعية والانطمار المؤسسيِّ؛ وهو اختلاف يتعلق بتمييز جون سيرل بين «الحقائق العارية أو الوقائع الصريحة» (brute realities) و«الحقائق أو الوقائع المؤسسيَّة» (institutional realities) المَبنيَّة اجتماعيًّا[10]. وقد جعل ميشيل فوكو هذا النوع من الخلط جزءًا من مشروعه التاريخي الاستبداليِّ في كتابه «الكلمات والأشياء» (1966)[11]، وذلك قبيل تحوُّله إلى نيتشويٍّ. إنَّ البشر ليسوا مجرد «بِنى»، وأيًا ما تكون كينونتهم، فهم حيوانات بيولوجية من أنواع الإنسان العاقل التي تُولَد وتعيش وتموت، كما تفعل الثدييات الأخرى. وأي شخص يشكُّ في ذلك يجب أن يقرأ كتابًا عن علم الأحياء، أو ينظر حوله (حيث يمكنه رؤية بشر أحياء) أو يزور مستشفى (حيث يمكنه رؤية بشر يُولَدون ويموتون). ربما يحاول العلماء الذين يزعمون أنَّ البشر مجرد «بِنَى» القول بأنَّ مجموعة واسعة من ادِّعاءات الحقيقة المختلفة حول البشر تم تقديمها في الماضي ولا تزال حاضرة حتى الآن، وأنَّ ادِّعاءات الحقيقة هذه مَبنيَّةٌ بقدر ما هي مُتمفصلةٌ في اللغة وتستخدم مفاهيم جِداليَّة. أو أنَّ الأنماط والمؤسسات والعادات والأعراف الاجتماعية الموروثة تؤثِّر لا محالة على الإنسان الفرد الذي لا

وجود له بمعزل عنها. لو صحَّ ذلك، فيجب أن تتبنى [هذه الأنماط] لغةً أكثر وضوحًا لطرح موضوعاتها التي لا يمكن الاعتراض عليها. وبخلاف ذلك، فالتقارير الإعلامية حول ما تبدو في الظاهر أنَّها أفكار سخيفة تميل إلى الإضرار بالتعليم العالي وسُمعة الأكاديميين بشكل عام في نظر المُشرِّعين وعموم الناس.

في الأكاديميا الغربية، تسير بعض الاستثناءات لوجهة النظر السائدة بأنَّ جميع القيم والمعاني والمعايير هي ذاتيَّة ومَبْنيَّة في الاتجاه المعاكس. ويسعى بعض علماء الاجتماع وعلماء النفس التطوريِّ وعلماء الأعصاب إلى إيجاد أساس موضوعي وقائم على التطوُّر للادِّعاءات حول الطبيعة البشرية أو بعض القيم الأخلاقية. ومع ذلك، بقدر ما أنَّ كل سلوك وممارسة من قِبل أفراد سلالة الإنسان العاقل (Homo sapiens)، هي نِتاج للتطور البيولوجي- التنافس بشراسة والتعاون بلطف، وممارسة الجنس مع شخص واحد فقط من منطلق الإخلاص للفراش (الإخلاص الجنسي)، أو ممارسة الجنس مع شركاء متعددين، وارتكاب الإبادة الجماعية وإطلاق الحملات لوقفها، وتكريس حياة المرء للفقراء وتجاهلهم تمامًا- فمن غير الواضح ما هي القوة المعيارية أو صلاحية الانطباق على الأخلاق التي تمتلكها النظرية التطوريَّة. وبعيدًا عن «تفسير» جميع السلوكيات البشرية، فإنَّ نظرية التطوُّر عاجزة من الناحية التحليلية عن تفسير تنوُّعها وتناقضاتها. فهي لا تتضمن أي شيء حول ما يجب على المرء أن يؤمن به أو كيف يجب أن يعيش أو القيم التي يجب أن يتبناها. ومقولة أنَّ جميع البشر هم نِتاج التطوُّر البيولوجي لا تخبرنا شيئًا عن سبب تصرُّف الإنسان الفرد على هذا النحو[12]. فمن الناحية التطورية، لم يكن هناك فرق بين أدولف هتلر وديتريش بونهوفر أثناء الحرب العالمية الثانية، أو بين عيدي أمين رئيس أوغندا والأم تيريزا قديسة «كلكتا» في أواخر القرن العشرين. كذلك، فإنَّ «البقاء» أو «ديمومة الجينات» ليست إجابة دقيقة ووافية قدَّمها البشر على سؤال «ما الذي يجب أن أعيش من أجله؟» ثمة مَن يحيا وثمة من يحاول البقاء على قيد الحياة، فهل أجابوا بذلك عن أيٍ من أسئلة الحياة؟ من الواضح أنَّ البقاء (على الرغم من عدم ديمومة الجينات) هو الحد الأدنى من الشروط المُسبقة لأيَّة إجابات جوهرية قد يقدِّمها المرء. لكن ماذا بعد؟ ولماذا؟

يقدِّم السواد الأعظم من الاقتصاديين الكلاسيكيين الجُدد وبعض علماء السياسة ادِّعاءات شموليَّة كَوْنيَّة عن جميع البشر باعتبارهم فاعلين نَفْعِيين يستخدمون العقلانية الأداتيَّة من أجل تعظيم رفاههم المادي. لكنَّ الأبحاث التاريخية والنتائج الأنثروبولوجية الثقافية، وكذلك الأمثلة المضادة المعاصرة، تثبت أنَّ مثل هذه الادِّعاءات خاطئة ومُضلِّلة. إمَّا أن تكون هذه الادِّعاءات خاطئة من الناحية التجريبية؛ لأنَّ هناك أشخاصًا يُخضعون تعظيم رفاههم المادي إلى أولويات أخرى، مثل تلك الموجودة في «المجتمعات القصديَّة» الواعية بالبيئة والذين يغيِّرون نمط حياتهم جذريًّا حتى لا يتفاقم الاحتباس الحراري، من مجتمعات الأميش من أتباع النظام القديم (Old Order Amish) في أمريكا الشمالية، أو أعضاء الطوائف الدينية الكاثوليكية التنسُّكيَّة[13]. أو أنَّ مثل هذه الادِّعاءات عن التعظيم النَفْعِيِّ هي مجرد إطْناب بلا معنى، إذا كان ما يختاره الفرد -على سبيل المثال، حياة تجمع بين التوازن بين الصلاة والعبادة والإيثَار التنسُّكيِّ، وخدمةِ الآخرين- يتم تفسيره على أنَّه سلوك تعظيميّ. وبحسب وجهة النظر هذه، يسعى جميع الأشخاص إلى تعظيم كل الأشياء المهمَّة بالنسبة لهم إلى أقصى حدٍ ممكن، بغض النظر عن ماهيتها، أو كيفية التعبير عنها، أو كيف يمكن أن تتغيَّر بشكل كبير أثناء حياة الفرد. وفي هذا السياق، يعتبر كل من دونالد ترامب والأخت هيلين بريجان (التي ذاعت شهرتها بسبب كتابها «الميت الذي يمشي» Dead Man Walking) والذي تحوَّل إلى فيلم بنفس الاسم) من مُعظِّمي المصلحة الذّاتية النَفْعيين، والأمر نفسه يَصِحُّ على المحامين المدمنين على العمل، والمشاهدين لإعادة برامج التلفزيون طوال اليوم، والنشطاء المتحمسين لحقوق الإنسان في ظل أنظمة سياسية خطيرة، وراكبي الأمواج المحبين للشمس على شواطئ جنوب كاليفورنيا. نحن جميعًا مُعظِّمون للمصلحة الذاتية، ونَفْعيُّون، ولا يسعنا إلَّا أن نكون كذلك. وإذا تمَّ الادِّعاء بهذا المعنى، فعلى غرار الاحتجاج بالتطوُّر كتفسيرٍ مُفْتَرَض لجميع السلوكيات البشرية، يكون هذا الادِّعاء مُبْتَذَلًا ولا يحتوي على أيَّة قيمة تحليلية في تفسير مجموعة واسعة من السلوكيات والأولويات البشرية المختلفة.

يعتمد العديد من الأكاديميين في مختلف الحقول المعرفية، لا سيما في الفلسفة، في ادِّعاءات الحقيقة المتعلقة بأسئلة الحياة على العقل. لكنَّ التنوُّع المُطلق للتأكيدات

المتنافِسة والمتعارضة المتجذِّر ظاهريًّا في العقل يُلقي بظلال الشكِّ على جدواه كأساس لمثل هذه الادِّعاءات. عوضًا عن ذلك، تسود تعدديَّة واسعة النطاق لادِّعاءات الحقيقة المتنافِسة بين الفلاسفة، وكذلك بين الأكاديميين في العديد من الحقول المعرفية الأخرى الذين تعتمد وجهات نظرهم بطريقة أو بأخرى على مسارات مختلفة في الفكر الفلسفي الحديث. (سنعود في الجزء الأخير من هذا الفصل إلى هذه المسألة). في حقول معرفية أخرى مثل العلوم الإنسانية والدراسات الاجتماعية، بما في ذلك التاريخ والأدب وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، تكشف دراسة الثقافات والتقاليد المختلفة في الماضي وفي جميع أنحاء العالم عن عددٍ كبيرٍ من ادِّعاءات الحقيقة الدينية والعلمانية المتعارضة المتعلقة بأسئلة الحياة. ومن غير المرجح أن يوفر البحث الأكاديمي من هذا النوع أي أساس للمحاججات حول ما إذا كان هناك من بين الادِّعاءات الكثيرة ادِّعاءات قد تكون حقيقية في الواقع بأيَّة طريقة غير الطريقة العارِضة والمشروطة تاريخيًّا وثقافيًّا؛ أي أنَّ أشخاصًا معيَّنين في أزمنة وأمكنة معيَّنة يعتبرون أنَّ «س» أو «ص» أشياءً حقيقية. ولا شك أنَّهم فعلوا ويفعلون ذلك. ولكن كما يعلم كل مَن يفهم مبدأ عدم التعارض، من المستحيل أن تكون جميع ادِّعاءاتهم صحيحة بشأن المسائل التي يتنازعون فيها مع بعضهم البعض. ومن هنا كان الاتجاه السائد في الأكاديميا لتكرار أفكار ڤيبر والاستنتاج أو الإيحاء بأنَّه لا توجد إجابات حقيقية عن أسئلة الحياة، ولكن مجرد عدد هائل من الآراء المتنافِسة، وهذا بالطبع ادِّعاء حقيقة (نسبيّ وشكوكيّ) في ذاته.

ويعمل كل من البحث العلمي، وادِّعاءات الاقتصاديين، والتأمل الفلسفي، ودراسة الثقافات والتقاليد البشرية على زيادة التعددية الدينية والعلمانية المُطلقة السائدة في المجتمع الغربي برمته فيما يتعلق بأسئلة الحياة. ومن خلال البحث الأكاديمي نكتسب معرفةً تتجاوز مسألة التعدديَّة المفرطة المعاصرة في الغرب، مما يوسِّع نطاق الإجابات عن أسئلة الحياة عبر المكان والزمان. وإذا كان لدى الأكاديميا الحالية أيَّة إجابات مُقنعة وموضوعية عن أسئلة الحياة، فإنَّ ماهية تلك الإجابات ليست أوضح من محاولة تمييز أيٍ من ادِّعاءات الحقيقة الدينية التي لا حصر لها والتي تظهر في العالم الغربي اليوم قد تكون صحيحة في الواقع. يرى أستاذ العلوم السياسية جون ميرشايمر أنَّ هذا

يصف علاقة الأكاديميا بأسئلة الحياة. كما أنَّه لا يعتقد أنَّ هذه هي المشكلة: «لا تمتلك الجامعات أجندة أخلاقية ولا تقدِّم للطلاب توجيهًا أخلاقيًّا، لأنَّ ذلك قد ينطوي على الوعظ عن القيم، وهو مشروع لا يجذب الجامعات الحديثة. فمن المتوقع أن تقدِّم المؤسسات الدينية والأسر نصيحةً واضحةً إلى أعضاءها حول الفضيلة الأخلاقية، لكن من غير المتوقع أن تفعل الجامعات ذلك. في الواقع، من الصعب أن نتخيل أستاذًا في جامعة مثل جامعة شيكاغو يطالب بضرورة أن تضع الجامعة مدونة أخلاقية شاملة لطلَّابها. وربما تعتقد جامعة أخرى أن هذا الأستاذ المسكين قد فقد عقله»[14]. ولا يستطيع علماء الطبيعة ولا علماء الاجتماع ولا الباحثون في العلوم الإنسانية -ولا يجب عليهم- الإجابة عن أسئلة حول القيم أو المعنى أو الغاية أو الأخلاق من بين الادِّعاءات والممارسات المتنافِسة التي تشكِّل التعدديَّة المفرطة المعاصرة. إنَّ مهمتهم، كما يرى ميرشايمر والرأي السائد، «ليس إخبار الطلاب بما يفكرون، بل كيف يفكرون»[15]. إنَّ الأكاديميا العلمانيَّة هي مجال الحقائق الثيبريَّة، وليس القيم؛ باستثناء، على نحو متناقض، القيمة المهيمنة العليا التي تنص على أنَّه لا يمكن ولا ينبغي إصدار أي أحكام حول ادِّعاءات الحقيقة المتنافِسة المتعلقة بالقيم أو الأخلاق. وهذا في حد ذاته ادِّعاءٌ معياريّ يعكس قيمًا معيَّنة، على الرغم من الإنكار التضليليِّ بخلاف ذلك. ولا يُصدِّقه أي من الأكاديميين فعليًّا، إلَّا إذا كانوا مستعدين لعدم تقديم أي «توجيه أخلاقي» أو «نصيحة أخلاقية» في حال ادَّعى أحد الطلاب أنَّه لا يرى أي خطأ أو مشكلة في الإبادة الجماعية أو القتل أو التعذيب أو الاغتصاب. ولكن يرى ميرشايمر أنَّ الأكاديميّ الذي لم يكتفِ بالاعتراض على التطهير العِرقي ورفض تعذيب الأطفال، بل سعى إلى تفسير لماذا هذه الأفعال غير أخلاقية وشرٌّ محض ضمن «مدونة أخلاقيَّة شاملة»، يمكن اعتباره مُختلًّا عقليًّا للترويج إلى «أجندة أخلاقية» و«الوعظ بشأن القيم».

ويُخصَّص الفصل الرابع تحديدًا للخطاب الأخلاقي والسلوك الأخلاقي فيما يتعلق بالأفكار والمؤسسات السياسية، بينما يسعى هذا الفصل بصورة أكثر عموميَّة إلى تفسير كيفية ظهور التعدديَّة الغربية الحالية المتعلقة بأسئلة الحياة تاريخيًّا. إنَّ نطاق التأكيدات الخاصة التي يشملها هذا البحث هو نطاقٌ واسع النطاق؛ فهو يشمل جميع

ادِّعاءات الحقيقة الدينية والعلمانية المقدَّمة حول أسئلة الحياة بين بداية القرن السادس عشر والحاضر. ولكن كما سنرى، فإنَّ الأُسس التي استند إليها هذا النطاق الواسع من الادِّعاءات محدودة للغاية. فقد أُجريَت أنواع قليلة فقط من الخطوات التأسيسية في نصف الألفية الماضية. وفي الواقع، ثمة عدد قليل فقط من الأنواع التي تبدو مُمكنة. وفي محاولة لتحقيق تقدُّم تفسيري، يركِّز التحليل في هذا الفصل بِتَأنٍّ على الأُسس التسويغيَّة عوضًا عن التركيز على مضمون محدَّد للإجابات المتباينة عن أسئلة الحياة. والواقع أنَّ محاولة تغطية جميع وجهات النظر المختلفة تستلزم بحثًا موسوعيًا لا نهاية له تقريبًا، والنتائج -إلى جانب استحالة الحصول عليها في حياة المرء- ستحول دون الوصول إلى تفسير تاريخي، وستغمره بالبيانات التاريخية في عمل مستمر ذي أجزاء متعددة. وإني لا أروم هنا تكرار الاستعارة نفسها والاستفاضة فيها: من دون إساءة فهم أيٍ من الأشجار، فإنَّ بيت القصيد هنا ليس فحص كل واحدة منها، ولكن رؤية نوع الغابة التي نعيش فيها، ومن أين أتت أشجارها، وما هي أنواع التربة التي نَمَت فيها. والهدف من ذلك هو تمييز الاتجاهات الهامة تاريخيًا وتحديدها بالقوة التفسيرية الكافية لتفسير الموقف الذي يجد الغربيون أنفسهم فيه اليوم فيما يتعلق بأسئلة الحياة. لذلك، نحن بحاجة إلى أن نبدأ من فترة ما قبل الإصلاح البروتستانتي، الذي شَكَّلَ أول أساسٍ بديل مهم لادِّعاءات الحقيقة المسيحية في مواجهة ادِّعاءات مهمَّة من الكنيسة الرومانية الرسمية. لقد كان قادة رجال الدين في الكنيسة طيلة عدة قرون قبيل الإصلاح، وإلى درجة أداء الواجبات المنوطة بهم -وهو أمر نادر الحدوث- ينقلون إلى جميع المُعَمَّدين، سواء بشكل صريح أو ضمني، ادِّعاءات الحقيقة التي عُدَّت إجابات الله عن أسئلة الحياة، ومن ثمَّ فهي صالحة للجميع.

لقد اشتملت المسيحيَّة الغربية قبيل الإصلاح على رؤيَّة عالمية في إطار مؤسسي، وهي مزيج متعدد الطبقات من المعتقدات والممارسات والمؤسسات التي تَشكَّلت على مدى قرون عديدة. وكانت المسيحيَّة متجذرة بعمق في الحياة الاجتماعية، والعلاقات السياسية، والثقافة بوجهٍ عام، واتخذت من تكريس أو تقديس المعموديَّة علَّة وجودها الأساسية الواضحة من خلال ممارسة الإيمان المسيحي، بحيث سيُخلَّصون، أي سينالون الحياة الأبديَّة عندما يحاكمهم الله بعد الموت. وكما رأينا في الفصل الأول، كان ادِّعاء

الحقيقة المركزي للمسيحيَّة القروسطيَّة هو أنَّ نفس الإله المُحِب المتعالي الذي كان متمايزًا ميتافيزيقا عن الكَوْن الذي خَلقَه من العدم قد تجسَّد في يسوع الناصري من أجل خلاص البشر. وقيل إنَّ الكنيسة، التي بناها يسوع نفسه، هي الأداة الدائمة لتحقيق غاية الله لخلاص الجنس البشري بعد صعود المسيح الذي أعقب صلبه وقيامته.

تُظهر المسيحيَّة في مطلع القرن السادس عشر مفارقتين رئيسيتين. المفارقة الأولى أنَّها مزجت بين القيود الصارمة على الأرثوذكسيَّة وبين التسامح واسع النطاق مع المعتقدات والممارسات المحلية المتنوِّعة. فأيَّة صورة للمسيحيَّة اللاتينيَّة القروسطيَّة كمجموعة متماثلة وموحَّدة من الممارسات المحدَّدة بدقة، والمطبَّقة بصرامة، والمتَّبَعة بعناية؛ هي صورة مُضلِّلة للغاية، مهما بقيت هذه الأسطورة كآثار من وجهات النظر الليبرالية في القرن التاسع عشر حول الإصلاح أو حول المفاهيم الحنينيَّة الرومانسية الكاثوليكية عن العصور الوسطى. وباستثناء بعض التوقُّعات الأساسية والتأكيد الضمني لادِّعاءات الحقيقة التي يفترضونها سلفًا، فقد مَيَّز كلٌ من التنوُّع والإراديَّة الحياة الدينية في العصور الوسطى المتأخرة؛ من المشاركة الضئيلة في الممارسات الجماعية إلى الرياضة الروحانيَّة لأفراد مثل الراهب هنري سوسو أو القدِّيسة كاثرين من جنوى[16].

في الوقت نفسه، رُغم ذلك، اشتملت الأرثوذكسيَّة من الناحية المفاهيمية على الهرطقة. لم يكن هذا من مقتضى المنطق فحسب، بل كان نتيجة أفعال الله في التاريخ، خاصةً عبر يسوع، الذي عَنت جميع تعاليمه (إذا كانت حقيقية) وأفعاله (إذا حدثت بالفعل) أن نقائضها وتكذيباتها كانت خاطئة لا محالة. لقد أدرك بولس والرسل هذا الأمر، كما أدركه آباء الكنيسة اليونانية واللاتينية. فقد تساءل بولس، على سبيل المثال: «وَلكِنْ إِنْ كَانَ الْمَسِيحُ يُكْرَزُ بِهِ أَنَّهُ قَامَ مِنَ الأَمْوَاتِ، فَكَيْفَ يَقُولُ قَوْمٌ بَيْنَكُمْ إِنْ لَيْسَ قِيَامَةُ أَمْوَاتٍ؟» (1 كو 15:12) كما قرَّر قادة الكنيسة الأوائل، خاصة في القرنين الرابع والخامس اللذين اشتدَّت فيهما النزاعات والجدالات، وسط الجدل اللاهوتي -من خلال إرشاد، كما زعموا، الروح القُدُس كما وعد يسوع (مت 16: 18، 28: 20)- ما هي ادِّعاءات الحقيقة المتوافقة والمتعارضة مع تجلِّي ذات الله في المسيح، ومن ثمَّ فهي جزء لا يتجزأ من الحياة كمسيحي في كنيسة الرب. لذلك كانت الأرثوذكسيَّة مجرد

نتيجة طبيعية لحقيقة أنَّ الكنيسة قدَّمت ادِّعاءات الحقيقة، سواء في القرن الخامس أو القرن الخامس عشر. وهذا كان شرطًا ضروريًّا للحياة المسيحية المشتركة. وعليه، فإنَّ تجاوز الخطوط الخاطئة يمكن أن يؤدي سريعًا إلى وقوع المرء في مشكلة خطيرة، مثلما أدرك الولدانيون (Waldensians)، واللولارد (Lollards)، والهوسيون (Hussites) ذلك بشكل مباشر في العصور الوسطى المتأخرة[17].

نتيجة لذلك، أظهرت الكنيسة في عام 1500 وحدةً مميَّزةً على المستويات العقائديَّة والليتورجيَّة والتعبُّديَّة والمؤسسيَّة عبر العالم المسيحي اللاتيني من أيسلندا إلى بولندا، ومن الدول الإسكندنافية إلى إسبانيا. لكنها أظهرت أيضًا مجموعة من الأعراف الدينية المحلية، والممارسات التعبُّديَّة التطوعية، والمجموعات الفرعية الكنسية المحدَّدة، والامتيازات القضائية الخاصة، والمقاربات اللاهوتية المتباينة، والمعتقدات التوفيقية في طيف يتراوح من الأرثوذكسيَّة الخالصة إلى حافة الهرطقة[18]. إنَّ الإشارات إلى «تنويعات المسيحية» في العصور الوسطى التي تقلِّل من أهمية المعتقدات والممارسات والمؤسسات المشتركة للعالم المسيحي اللاتيني هي إشارات مشوَّهةٌ مثل المبالغات القديمة والسطحية عن العصور الوسطى باعتبارها «عصر الإيمان» المتجانس. يمكن التعبير عن مزيج الوحدة والتغايريَّة ببساطة من خلال إدراك أنَّ المسيحية في أواخر العصور الوسطى كانت متنوِّعة ومتعدِّدة. فالأماكن البوليفونية (متعددة الأصوات) للقدَّاس تستخدم نفس النصوص اللاتينية دائمًا، على سبيل المثال، لكنَّ المؤلفين الموسيقيين أمثال جوسكين دي بري (1450-1521)، وجاكوب أوبريخت (1451-1505)، وفرانشينو جافوريو (1451-1522)، وجون تافينار (1490-1545)، وكريستوبال دي مورااليس (1500-1551) عملوا في سياقات رعويَّة مختلفة، وقدَّموا الأجزاء الاعتياديَّة من القدَّاس بشكل مختلف، ونوَّعوا عدد أصوات الجوقة وتداخلها في مقطوعاتهم الموسيقية[19]. وعلى نفس المنوال، كان الفنانون في الإقليم الفلامندي وإيطاليا وإنجلترا والإمبراطورية الرومانية المقدَّسة وفرنسا وقشتالة يرسمون جميعًا لوحات البشارة وميلاد يسوع وصلب المسيح ومشاهد أخرى من حياة يسوع المسيح، مثلما كانوا يرسمون العديد من القديسين، لكنَّ أعمالهم تُظهِر تنوعًا كبيرًا في الأسلوب والحجم، من اللوحات الضخمة

إلى المنمنمات[20]. وعلى الرغم من أنَّ جميع اللاهوتيين تقريبًا كانوا أوغسطينيين في نظرتهم الأساسية، وبعضهم أكثر صراحةً وتعصُّبًا من الآخرين، كان معظمهم أيضًا من أصحاب النزعة الاسمانيَّة من السكوتيين أو الأوكاميين، والبعض الآخر كانوا من الواقعيين التوماويين، والبعض الآخر كان مزيجًا بين الاسمانيَّة والواقعيَّة، في حين أنَّ بعض اللاهوتيين المدرسيين، مثل جون فيشر (1469-1535) ويوهان إيك (1486-1543) كانوا مهتمين أيضًا بالإنسانيات[21]. إنَّ المبالغة في تنوُّع أو وحدة المسيحيَّة في العصور الوسطى المتأخرة يُشوِّه طابعها. لقد كانت كنيسة القرون الوسطى المتأخرة بمثابة ساحة لعب كبيرة، لكنها مُسيَّجة بأسوارٍ رادِعة؛ وهو تنوُّع جامِح، متماسِك داخل وحدة شاملة من خلال مزيج من العادات والأعراف الراسخة والمؤسسات العديدة ودرجات متفاوتة من التكريس الذاتي، والوعيد بالعقاب.

المفارقة الثانية للمسيحيَّة في العصور الوسطى المتأخرة هي مزجها بين النقائِص الطويلة الأمد التي كانت محل انتقادات شديدة وبين تكريس وتَعبُّد غير مسبوقين ومتناميين بين العوام. فعلى الرغم من آراء يوهان هويزنجا المؤثِّرة حول التَفَسُّخ الروحي المزعوم أثناء «اضمحلال العصور الوسطى»[22]، يمكن القول إنَّ التقوى في القرن الخامس عشر كانت أعظم من أي قرن سابق في تاريخ المسيحيَّة الغربية. إذ لم يسبق أن انغمس العوام في حياتهم الدينية بمثل هذا الشغف والتلذُّذ وهذه الهِمَّة، مع الكثير من التكريسات للمسيح والقديسين، والمشاركة في الأخويِّات، وأعمال المحبَّة والخير، وممارسات القراءة الدينية والصلاة، والتبرعات المالية لدعم الكنيسة[23]. وفي الوقت ذاته، انتشرت الانتقادات لفساد وجشع رجال الدين، وخرافات وجهل العامَّة، والخطايا الظاهرة للناس في كل مرحلة من مراحل الحياة، في جميع فترات العصور الوسطى المتأخرة[24]. ومن عجيب المفارقات أنَّ الانتقادات التي وُجِّهَت للعديد من المشكلات الحقيقية السائدة التي لا يمكن إنكارها للكنيسة في أواخر العصور الوسطى كانت مرتبطة بالالتزامات الدينية: إذ يميل الأشخاص الذين يهتمون بأمور دينهم إلى الشكوى من مثل هذه الأشياء. فمن بابويَّة أفينيون في القرن الرابع عشر أثناء عقود الانشقاق الغربي وحتى القرن السادس عشر، كان المصلحون والباحثون الأكاديميون مثل جان جيرسون (1363-

نتيجة طبيعية لحقيقة أنَّ الكنيسة قدَّمت ادِّعاءات الحقيقة، سواء في القرن الخامس أو القرن الخامس عشر. وهذا كان شرطًا ضروريًّا للحياة المسيحية المشتركة. وعليه، فإنَّ تجاوز الخطوط الخاطئة يمكن أن يؤدي سريعًا إلى وقوع المرء في مشكلة خطيرة، مثلما أدرك الولدانيون (Waldensians)، واللولارد (Lollards)، والهوسيون (Hussites) ذلك بشكل مباشر في العصور الوسطى المتأخرة[17].

نتيجة لذلك، أظهرت الكنيسة في عام 1500 وحدةً مميَّزةً على المستويات العقائديَّة والليتورجيَّة والتعبُّديَّة والمؤسسيَّة عبر العالم المسيحي اللاتيني من أيسلندا إلى بولندا، ومن الدول الإسكندنافية إلى إسبانيا. لكنها أظهرت أيضًا مجموعة من الأعراف الدينية المحلية، والممارسات التعبُّديَّة التطوعية، والمجموعات الفرعية الكنسية المحدَّدة، والامتيازات القضائية الخاصة، والمقاربات اللاهوتية المتباينة، والمعتقدات التوفيقية في طيف يتراوح من الأرثوذكسيَّة الخالصة إلى حافة الهرطقة[18]. إنَّ الإشارات إلى «تنويعات المسيحية» في العصور الوسطى التي تقلِّل من أهمية المعتقدات والممارسات والمؤسسات المشتركة للعالم المسيحي اللاتيني هي إشارات مشوَّهةٌ مثل المبالغات القديمة والسطحية عن العصور الوسطى باعتبارها «عصر الإيمان» المتجانس. يمكن التعبير عن مزيج الوحدة والتغايريَّة ببساطة من خلال إدراك أنَّ المسيحية في أواخر العصور الوسطى كانت متنوِّعة ومتعدِّدة. فالأماكن البوليفونية (متعددة الأصوات) للقدَّاس تستخدم نفس النصوص اللاتينية دائمًا، على سبيل المثال، لكنَّ المؤلفين الموسيقيين أمثال جوسكين دي بري (1450-1521)، وجاكوب أوبريخت (1451-1505)، وفرانشينو جافوريو (1451-1522)، وجون تافينار (1490-1545)، وكريستوبال دي مورالیس (1500-1551) عملوا في سياقات رعويَّة مختلفة، وقدَّموا الأجزاء الاعتياديَّة من القدَّاس بشكل مختلف، ونوَّعوا عدد أصوات الجوقة وتداخلها في مقطوعاتهم الموسيقية[19]. وعلى نفس المنوال، كان الفنانون في الإقليم الفلامندي وإيطاليا وإنجلترا والإمبراطورية الرومانية المقدَّسة وفرنسا وقشتالة يرسمون جميعًا لوحات البشارة وميلاد يسوع وصلب المسيح ومشاهد أخرى من حياة يسوع المسيح، مثلما كانوا يرسمون العديد من القديسين، لكنَّ أعمالهم تُظهِر تنوعًا كبيرًا في الأسلوب والحجم، من اللوحات الضخمة

إلى المنمنمات[20]. وعلى الرغم من أنَّ جميع اللاهوتيين تقريبًا كانوا أوغسطينيين في نظرتهم الأساسية، وبعضهم أكثر صراحةً وتعصُّبًا من الآخرين، كان معظمهم أيضًا من أصحاب النزعة الاسمانيَّة من السكوتيين أو الأوكاميين، والبعض الآخر كانوا من الواقعيين التوماويين، والبعض الآخر كان مزيجًا بين الاسمانيَّة والواقعيَّة، في حين أنَّ بعض اللاهوتيين المدرسيين، مثل جون فيشر (1469-1535) ويوهان إيك (1486-1543) كانوا مهتمين أيضًا بالإنسانيات[21]. إنَّ المبالغة في تنوُّع أو وحدة المسيحيَّة في العصور الوسطى المتأخرة يُشوِّه طابعها. لقد كانت كنيسة القرون الوسطى المتأخرة بمثابة ساحة لعب كبيرة، لكنها مُسيَّجة بأسوارٍ رادِعة؛ وهو تنوُّع جامِح، متماسِك داخل وحدة شاملة من خلال مزيج من العادات والأعراف الراسخة والمؤسسات العديدة ودرجات متفاوتة من التكريس الذاتي، والوعيد بالعقاب.

المفارقة الثانية للمسيحيَّة في العصور الوسطى المتأخرة هي مزجها بين النقائِص الطويلة الأمد التي كانت محل انتقادات شديدة وبين تكريس وتَعبُّد غير مسبوقين ومتناميين بين العوام. فعلى الرغم من آراء يوهان هويزنجا المؤثِّرة حول التَفَسُّخ الروحي المزعوم أثناء «اضمحلال العصور الوسطى»[22]، يمكن القول إنَّ التقوى في القرن الخامس عشر كانت أعظم من أي قرن سابق في تاريخ المسيحيَّة الغربية. إذ لم يسبق أن انغمس العوام في حياتهم الدينية بمثل هذا الشغف والتلذُّذ وهذه الهِمَّة، مع الكثير من التكريسات للمسيح والقديسين، والمشاركة في الأخويَّات، وأعمال المحبَّة والخير، وممارسات القراءة الدينية والصلاة، والتبرعات المالية لدعم الكنيسة[23]. وفي الوقت ذاته، انتشرت الانتقادات لفساد وجشع رجال الدين، وخرافات وجهل العامَّة، والخطايا الظاهرة للناس في كل مرحلة من مراحل الحياة، في جميع فترات العصور الوسطى المتأخرة[24]. ومن عجيب المفارقات أنَّ الانتقادات التي وُجِّهَت للعديد من المشكلات الحقيقية السائدة التي لا يمكن إنكارها للكنيسة في أواخر العصور الوسطى كانت مرتبطة بالالتزامات الدينية: إذ يميل الأشخاص الذين يهتمون بأمور دينهم إلى الشكوى من مثل هذه الأشياء. فمن بابويَّة أفينيون في القرن الرابع عشر أثناء عقود الانشقاق الغربي وحتى القرن السادس عشر، كان المصلحون والباحثون الأكاديميون مثل جان جيرسون (1363-

1429)، والوُعَّاظ مثل برناردينو السياني (1380-1444)، ورجال الكنيسة مثل القديس أنطونيوس أسقف فلورنسا (1389-1459)، كانوا يعظِون المسيحيين بأن يعيشوا مثلما عَلَّمهم المسيح والكنيسة كيف ينبغي لهم أن يعيشوا، تَمثُّلًا بربهم وبالقديسين، وسعيًا إلى القداسة عن طريق ممارسة الفضائل[25]. وقد كان لمثل هذه المساعي الإصلاحية تأثير كبير: فقد حظيت الحركات الروحانية الجديدة مثل حركة «التقوى الجديدة أو التكريس الجديد» (devotio moderna) بنجاح كبير بالرغم من إثارة بعض الشكوك، والأخويات الجديدة مثل «خَطَابَة الحب الإلهي» (Oratory of Divine Love) جذبت العديد من الأعضاء حتى مع استمرار ازدهار الأخويات القديمة، وهناك «حركة الملتزمين بالأوامر والنواهي» (Observantine) بين الطوائف الدينية التي أعادت إحياء مئات الأديرة للذكور والإناث، وسعى علماء الإنسانيات الشماليون عبر علم فقه اللغة (الفيلولوجيا) المقدَّسة من خلال سعة الاطلاع والمعرفة إلى تعليم المسيحيين وتجديد الأخلاق المسيحية[26]. لكنَّ الدعوات المتكررة للإصلاح المنهجي «في الرأس (المسيح) والأعضاء/الجسد (الكنيسة)» -«وَهُوَ [المسيح] رَأْسُ الْجَسَدِ: الْكَنِيسَةِ» (كو1:18)- لم تجد أيَّة استجابة فعَّالة بين الباباوات والمجامع البابويَّة (papal curia)، حتى عندما دعا البابا يوليوس الثاني، على كرهٍ منه، إلى عقد مجمع لاتران الخامس في عام 1512[27]. لقد رأى الكرادلة الأثرياء من الحاشية في البلاط البابوي والأساقفة الأمراء الأرستقراطيون في الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة أنَّ أي إصلاحات شاملة ومستدامة تتعلق بالسيمونيَّة (Simony) والتعدديَّة وعائدات الكنيسة من شأنها أن تقوِّض ثرواتهم وامتيازاتهم[28]. لذلك كانوا يميلون إلى منع أيَّة مبادرات إصلاح طموحة حقيقية (ومن ثمَّ تهدِّد مصالحهم). وقد أدَّت الهوَّة بين أوامر الكنيسة وممارسات أعضائها -بدءًا من جشع رجال الدين في المناصب العليا إلى خرافات العامَّة بين غير المتعلمين- إلى دعوات مستمرة لسد الفجوة، من القدِّيسة كاثرين من سيينا في العقد الثامن من القرن الرابع عشر إلى إيراسموس في العقد الثاني من القرن السادس عشر[29].

لكنَّ أوامر الكنيسة وتشريعاتها، بناءً على ادِّعاءات الحقيقة، كانت أمرًا طبيعيًّا ومُسلَّمًا به، بصرف النظر عن رفضها من قِبل أفراد الأقليات مثل الهوسيين البوهيميين

والمجموعات الصغيرة من اللولارد الإنجليز (وبالطبع الأعداد الصغيرة نسبيًّا من ومن مسلمي شبه جزيرة أيبيريا، الذين كانوا يعيشون جغرافيًّا داخل العالم المسيحي اللاتيني ولكن ليس بين المُعمَّدين). وكانت المذاهب (المضمرة في بعض الأحيان) التي حدَّدت الأرثوذكسيَّة (الدين القيِّم) مُفْتَرَضة منطقيًّا من خلال ممارسات مثل الاحتفال الليتورجي، والتّطواف والحج، والصلوات للقديسين، وكذلك من خلال المؤسسات مثل البابويَّة، والكهنوت المقدَّس، والطوائف الدينية، والأخويات. كما أنَّ المواثيق التي تم التفاوض عليها والتي بدأت في عام 1410 بين الحكَّام والباباوات في أواخر العصور الوسطى لم تُغيِّر ادِّعاءات الحقيقة الخاصة بالكنيسة ولا تأكيداتها على الممارسات الدينية الصحيحة[30]. كما لم تتغيَّر مذاهبها عندما بدأ بعض أمراء الأقاليم ومجالس المدن في الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة في انتزاع السلطة القضائية من الأساقفة بشأن العديد من الشؤون الكنسية[31]. ولأنَّ رفض تعاليم الكنيسة كان يعني رفض سلطتها باعتبارها الراعية لحقيقة الله الخلاصيَّة، جرت شَرعنة وسائل الخلاص الأبديِّ من خلال الإشارات الكتابيَّة طيلة أكثر من ألف عام بعد أن وضعها يسوع المسيح نفسه.

إنَّ رفض سلطة الكنيسة والعديد من تعاليمها هو بالضبط ما حدث في عصر الإصلاح. لقد اعتقد جميع المصلحين البروتستانت أنَّ الكنيسة القائمة لم تعد الكنيسة التي أسَّسها يسوع المسيح. لذا، فقد رفضوا الكثير من ادِّعاءات الحقيقة عن الدين كما تُجسِّده الكنيسة الرومانية. ولم يكن رفضهم قائمًا في الأصل على انتهاكات الكنيسة المُسْتَفْحِلة، أو خطايا العديد من أعضائها، أو العقبات الراسخة في طريق الإصلاح. فكل هذا كان واضحًا للمُصلحين المُخلِصين من رجال الدين وغيرهم من المسيحيين الألمعيِّين منذ أكثر من قرن. وكانت نتيجة الإصلاح أنَّ الكاثوليكية الرومانية، حتى في أفضل حالاتها، كانت شكلًا منحرفًا ومُشوَّهًا من المسيحية حتى لو كان جميع أعضائها يتَّبعون جميع تعاليم الكنيسة الرومانية بوعي تام ويؤدون جميع ممارساتها المشروعة. وقد اعتُبِرَت الانتهاكات والمفاسد المؤسسيَّة والفُجُور والانحلال الأخلاقي علامات عَرَضِيَّة ومشروطة تدل على وجود خلل في الأساس، أي المذاهب الزائفة والخطيرة؛ أعني ادِّعاءات الحقيقة الخاطئة والمُضلِّلة[32]. وكانت الكنيسة القائمة نفسها تُعلِّم

التعاليم الخاطئة والأكاذيب كما لو كانت حقائق. وهذه هي المشكلة التي كان لا بُد من إصلاحها. ولأنَّ الكنيسة تدخَّلت في كل كبيرة وصغيرة في السياسة والحياة الاجتماعية والنشاط الاقتصادي والثقافة -وشوَّهتها جميعًا، بطرائق لا تُعد ولا تُحصى، كما يرى المصلحون البروتستانت- بدا الأمر كما لو أنَّ نهاية العالم كانت قريبة[33]. وفي بداية عام 1490، كان الراهب الدومينيكي جيرولامو سافونارولا قد بَشَّر بهذا في فلورنسا، ويبدو أنَّ نبوءاته التحذيريَّة قد تحقَّقت عندما غزا ملك فرنسا، شارل الثامن، إيطاليا في عام 1494[34]. وحتى عندما تهب عاصفة هوجاء من غضب الله، فإنَّ الإصلاح، كما يراه أنصاره، سوف يَتمثَّل في مهمة الإنقاذ والتعافي العاجلة للعالم المسيحي في اللحظة الأخيرة (الساعة الحادية عشرة).

ولمَّا انجلت الغشاوة عن الأعين في بداية الإصلاح، كان لا بُد من رفض أخطاء الكنيسة البابويَّة النَفْعِيَّة في ضوء حقيقة الله. وهذا يعني مقارنة المذاهب والممارسات والمؤسسات القائمة بالمنبع الأصلي الوحيد للإيمان والحياة المسيحية، ألا وهو كلمة الله في الكتاب المقدَّس، والتمسُّك بهذا الكتاب المقدَّس. وقد صاغ مارتن لوثر هذا المبدأ في يوليو 1519 في مناظرة لايبزيغ، والمفارقة أنَّه استشهد بجان جيرسون والقديس أوغسطين كمرجعيات لتوضيح وجهة نظره: «لا يمكن إبعاد أي مسيحي مؤمِن عن الكتاب المقدَّس، الذي يُعدُّ بمثابة القانون الإلهي، ما لم يتنزَّل وحيٌ جديد. بل الأمر بعين الضد، فنحن مُحرَّمٌ علينا أن نؤمن -بحسب القانون الإلهي- ما لم يوافق ما نؤمن به نصًا مقدسًا أو وَحيًا مبينًا»[35]. في المدن الألمانية والسويسرية التي لعبت دورًا حاسمًا في بداية الإصلاح، اتفق مصلحون آخرون رفضوا سلطة الكنيسة الرومانية مع لوثر حول الأهمية الأساسية للكتاب المقدَّس. وفي عام 1521، ذكر الشاب الموهوب عالم الإنسانيات فيليب ملانكتون في كتابه الذي يُعاد نشره في طبعات عديدة عن لاهوت لوثر: «مُخْطِئٌ كل مَن يبحث عن طبيعة المسيحية في أي مصدر غير الكتاب المقدَّس»[36]. وألقى أندرياس بودنشتاين فون كارلشتاد، عميد كلية اللاهوت في جامعة ويتنبرج آنذاك، خطبة في فبراير عام 1522 قال فيها: «يجب على جميع الوُعَّاظ دائمًا أن يذكروا أنَّ عقيدتهم ليست من عندهم، بل من عند الله.. وأنَّه لا يمكنهم معرفة أي

شيء من تلقاء أنفسهم. فإذا تلاشى الكتاب المقدَّس، يتلاشى معه سلطانهم كذلك»[37].
وتبنَّى هولدريخ زوينجلي، المُصلح وعالم الإنسانيات في زيورخ، الرأي نفسه، حيث أوضح في بحثه عام 1522 حول وضوح الكتاب المقدَّس ويقينيته أنَّه: «لا يجوز أن يُقيِّد الضمائر شيء إلَّا كلمة الله؛ لأنَّها محض يقين لا ريب فيه، واضحة من تلقاء ذاتها، ومُنزَّهةٌ عن الخطأ. إنَّها كلمةٌ مُبينةٌ، تعصمنا من الخطأ والوقوع في ظلمات الجهل. وتفسِّرُ نفسها بنفسها، إذ إنَّ آيات الكتاب المقدَّس تُفسِّر بعضُها بعضًا»[38]. وكذلك، قال بالتازار هوبماير في مناظرة زيورخ الثانية في أكتوبر 1523 إنَّه: «في جميع المسائل الخلافيَّة والنزاعات، يجب الاحتكام إلى الكتاب المقدَّس، المُطوَّب والمُقدَّس من لدن الله وحده، لا إلى شيء غيره.... لأنَّ الكتاب المقدَّس هو النور الحقيقي الذي من خلاله نُدرِك حجج البشر والظلام الذي يقبعون فيه والاعتراضات التي يُبدونها»[39]. كما أكَّد المسؤولون عن صياغة مطالب مولهاوزن (Mühlhausen Articles) الإحدى عشرة، وهي واحدة من العديد من قوائم المظالم والمطالب التي تمَّت صياغتها خلال حرب الفلاحين في ألمانيا في سبتمبر 1524، أنَّ المعيار السليم للعدالة موجود «في الكتاب المقدَّس أو في كلمة الله المقدَّسة»، وذكروا أنَّ أبناء الرعيَّة والحِرفيين في المدينة الذين صاغوا هذه المطالب قد «استقوا أحكامهم من كلام الله»[40]. وكمثال أخير، أخبرت أرجولا فون جرومباخ، النبيلة البافارية المنحازة إلى لوثر، إلى جانب كاثرينا شوتز زيل من ستراسبورج، إحدى النساء القلائل اللواتي كتبن كتيبات إنجيلية في عشرينيات القرن السادس عشر، أخبرن المسؤولين في جامعة إنجولشتات في عام 1523 أنَّه: «لا يحق لأحد التسلُّط على كلمة الله. نعم، لا يمكن لأي إنسان، كائنًا مَن كان، أن يتسلَّط على كلمة الله. لأنَّ كلمة الله، التي منها خَلَقَ الله كل شيء من العدم، يجب ولا بُد أن تسود»[41]. وبالإشارة إلى الكتاب المقدَّس في عام 1524، قال كارلشتاد صراحةً: «وحدها الحقيقة المُجرَّدة يجب أن تكون الأساس والحجارة لكل مسيحي مؤمن»[42].

يرى الرافضون للكنيسة الرومانية أنَّها حَرَّفت أو تجاهلت كلمة الله بأنانية شديدة لتناسب مصالح الكنيسة الخاصة، من وثيقة «هِبة قسطنطين» (Donation of Constantine) المزوَّرة إلى تدفقات العائدات التي صبَّت في الخزائن البابويَّة من بيع المناصب

الكنسيَّة. لقد أمر ربهم المسيحيين أن يعودوا إليه بإخلاص وقداسة، قولًا وفعلًا، بدءًا من ادِّعاءات الحقيقة الخاصة بالله التي يُعلِّمُها الكتاب المقدَّس، وتُنظِّمُها التقاليد البشرية والتلاعبات الإكليروسيَّة. بالتأكيد، لم يكن هذا من منطلق رأي فردي؛ فالمقصد لم يكن ما يريده القُرَّاء أو يعتقده المستمعون، ولكن ببساطة ما علَّمنا الله إياه.

ومن ثمَّ، فإنَّ المصلحين الذين رفضوا الكنيسة الرومانية ميَّزوا بحدَّة بين كلام الله والنصوص والآراء البشرية المحضة. وأصرّوا على أنَّ المسيحيين لا يقدِّمون وجهات نظرهم أو يفرضون أفكارهم باجتراء على الكتاب المقدَّس، بل يمتثلون إلى تعاليم الله الخالصة. وقد انتقد زوينجلي أي شخص يتناول الكتاب المقدَّس من منظور «تصوُّره الخاص وباجتراء كبير، ويلوي أعناق نصوص الكتاب المقدَّس لتوافق هواه». وتساءلَ: «هل تعتقدون أنَّ لديه شيء من العلم؟ لا، بل سيُرْفَعُ عنه الرأي والفهم الذي يعتقد أنَّه يحوزهما»[43]. وقال لوثر في رسالة تدافع عن السجود للإفخارستيا في عام 1523: «عندما أقول رأيي في الكتاب المقدَّس وأجبر الكتاب المقدَّس على اتباع هذا الرأي، فهذا ليس من تعاليم المسيحية في شيء؛ بل الأمر بعين الضد، فتعاليم المسيحية الحقة هي فهم تعاليم الكتاب المقدَّس ثمَّ تطويع رأيي للتوافق معها»[44]. وكتب كارلشتاد في عام 1524: «الكتاب المقدَّس مُلْزِمٌ لنا جميعًا، ولا يجوز لأحد أن يحكم حسب هواه»[45]. وفي سبتمبر من نفس العام، كتب كونراد جريبل، وهو مُصلح مُثقف من زيورخ، رسالة إلى توماس مونتسر، يقول فيها: «لا أريد اختلاق أو تعليم أو تأسيس أي شيء بناءً على رأي شخصي»[46]. كما ذكر هانز هَت، أحد أنصار مُجدِّدي المعموديَّة، ووريث إرث مونتسر في ألمانيا، في عام 1527: «لقد حرَّم الله علينا أن نتَّبع أهواءنا؛ بل يجب أن نفعل ما يأمرنا به ونتمسَّك به ولا نحيدُ يسارًا أو يمينًا»[47]. كل هؤلاء المصلحين، وغيرهم ممَن رفضوا سلطة الكنيسة الرومانية، اتفقوا على مبدأ «الكتاب المقدَّس وحده» (sola scriptura). كان هدفهم المشترك هو فهم واتِّباع ما يكشفه الله في الكتاب المقدَّس. وكانت فكرة أنَّ تفسير الكتاب المقدَّس هي مسألة تتعلق برأيٍ أو تفضيلٍ فردي، فكرةً ملعونةً ومُحرَّمةً عند المصلحين الإنجيليين الأوائل.

وعليه، فإنَّ أكثر ما يثير القلق هو النتيجة غير المرغوبة لالتزامهم المشترك. فمنذ

مطلع عشرينيات القرن السادس عشر، اختلف الرافضون للكنيسة الرومانية بشأن ماهية كلمة الله. لذلك، اختلفوا حول ماهية حقيقة الله، وكذلك حول ما يجب أن يؤمن به المسيحيون ويفعلونه. كتب لوثر في عام 1520: «ومع ذلك، بوسعك أن تتساءل ما هذه الكلمة إذن، أو بأي طريقة تُستَخدم، فكلمات الله لا تُحصى؟»[48] كانت هذه أسئلة مهمَّة. بل كانت الأسئلة الأكثر جوهرية في عصر الإصلاح، بالنظر إلى الآثار المناوئة للكنيسة الرومانية للإصرار المشترك على الكتاب المقدَّس باعتباره المرجعيَّة الوحيدة للإيمان والحياة المسيحية. وفي مارس عام 1522، عَارَضَ كارلشتاد تهميش لوثر لنسخة الملك جيمس من الكتاب المقدَّس، بالإضافة إلى آرائه عن طبيعة العهد القديم، والممارسة الإفخارستيَّة، والاعتراف الشفهي بالخطايا، وجواز الصور الدينية[49]. واختلف لوثر وميلانكتون مع زوينجلي وحلفائه المصلحين حول طبيعة حضور المسيح في العشاء الرباني. وبين عامَي1525 و1527، نَشَرَ ما لا يقل عن تسعة مُصلحين إنجيليين مختلفين -من بينهم زوينجلي، ومارتن بوسر، ويوهانس أوكولامباديوس، وولفجانج كاپيتو، وليو جود، ويوهان لاندسبرجر- ثمان وعشرين رسالة على الأقل، باللغتين اللاتينية والألمانية، ضد آراء لوثر في العشاء الرباني، قبل المواجهة المباشرة المثيرة وعدم تسوية الخلافات بين الطرفين في ندوة ماربورغ في بداية أكتوبر 1529[50]. وأصبح هذا عقائديًا -ومن ثمَّ كَنسيًّا واجتماعيًّا- منبع الانقسام بين اللوثريَّة والبروتستانتيَّة الإصلاحيَّة، على الرغم من الأمور التي استمروا في مشاطرتها مع بعضهما البعض، ومع المسيحية كما تُجسِّدها الكنيسة الرومانيَّة[51]. إنَّ موافقة اللاهوتيين في ماربورغ على أربع عشرة من أصل خمس عشرة نقطة متنازع عليها تؤكِّد فقط مدى أهمية الخلاف حول هذه القضية الواحدة بعينها، التي، عبر قرون من العلاقات المتنوِّعة بين اللوثريين والبروتستانت المصلحين، كان لها عواقب سياسية واجتماعية هائلة حتى الآن.

اختلف زوينجلي أيضًا مع زملائه السابقين في زيورخ، هوبماير وجريبل، حول الأساس الكتابي لتعميد الأطفال، مع آثاره الكنسيَّة المأساويَّة على طبيعة المجتمع المسيحي. وقد عَجَّل هذا الصراع بتعميد البالغين لأول مرة في مطلع عام 1525، قبل

عام من مجلس مدينة زيورخ، الذي عمل زوينجلي مع أعضائه على تفكيك المؤسسات والممارسات الكنسيَّة الموروثة، وسنَّ تشريعات جوهريَّة ضد أنصار تجديد المعموديَّة المحليين[52]. في استنكارهم لتعميد الأطفال، كان أنصار تجديد المعموديَّة الأوائل الناطقين بالألمانية يتَّبعون نفس الإصرار على الالتزام بالكتاب المقدَّس ورفض التعاليم البشرية الخالصة التي شاركوها مع خصومهم البروتستانت. ويرى أنصار تجديد المعموديَّة أنَّ المسألة وصلت إلى جوهر كونك مسيحيًّا، وهو ما يُفسِّر حدَّتهم وصرامتهم. وفي هذه المسألة، قال جريبل «معموديَّة الأطفال فاحشةٌ لا معنى لها، وتجديفٌ، ضد نصوص الكتاب المقدَّس»، وذكر زميله في زيورخ، فيليز مانتز أنَّها «ضد الرب، وإهانةٌ للمسيح، ودهسٌ للكلمة الحقيقية الأبديَّة بالأقدام»، واستنكر هانز هَت، في رسالته غير المنشورة عن المعموديَّة من عام 1527، معموديَّة الأطفال باعتبارها «بِدعة بشرية، لا علاقة لها بكلمة الرب وأوامره. إنَّها خداعٌ للبسطاء، وحيلةٌ ماكرة للتلاعب بالعالم المسيحي، وذريعةٌ باطلة لجميع الكفرة»، كما أنَّ مايكل ساتلر، وهو راهب بندكتيني سابق ومؤلف «إقرار شلايتهايم» (Schleitheim Articles) الذي يُعدُّ بيانًا مهمًّا عن تعاليم الإخوة السويسريين في فبراير 1527، أدان «تعميد الأطفال» واعتبره «أعظم وأولى الموبقات التي انغمس فيها البابا»[53]. لكنَّ زوينجلي اختلف معه، وفي رسالته عن المعموديَّة في مايو 1525 (واحدة من عدة رسالات كتبها حول هذا الموضوع) دافع عن تعميد الأطفال بناءً على عدم تحريمه في الكتاب المقدَّس وقياسًا بالختان عند اليهود. كما رفض زوينجلي لاهوت الأسرار المقدَّسة الآبائي القروسطي بأكمله: «في الأخير، لا يسعني قول شيء آخر غير أنَّ جميع الأطباء قد أخطأوا كثيرًا منذ زمن رسل المسيح... لذلك، نريد أن نرى ما هي المعموديَّة في الواقع. إنَّنا في العديد من المراحل نتخذ مسارًا مختلفًا عكس المسار الذي سلكه مؤلفون قدامى ومعاصرون، لا حسب أهوائنا ولكن اتباعًا لكلمة الرب»[54]. وعلى غرار خصومه من أنصار تجديد المعموديَّة، كان زوينجلي يتَّبع كلمة الرب.

وبحلول عام 1525، كانت حرب الفلاحين الألمان على أشدها، حيث رفض قادة مثل توماس مونتسر تفريق لوثر الحاد بين «الإنجيل» والشواغل الاجتماعية والاقتصادية

والسياسية. وهذا ما سنتطرق له في الفصلين الثالث والخامس. ثمَّة مصلحون آخرون مناهضون للكنيسة الرومانية، مثل الناشر هانز هيرغوت من نورمبرغ ومايكل جاسماير، المساعد السابق لأمير وأسقف بريكسن، شاركوا تقدير مونتسر للآثار الاجتماعية والاقتصادية للإنجيل، لكنهم رفضوا تحريضه المروِّع على العنف. وعوضًا عن ذلك، تصوَّروا، بطريقتهم الخاصة، مجتمعات مسيحية جماعانيَّة قائمة على تفكيك المؤسسات الإقطاعية[55]. وبعد أن أفاقوا من أحلام إعادة تشكيل العالم المسيحي بعد الهزيمة النكراء لـ «الرجل العادي» في حرب الفلاحين، أظهر أنصار تجديد المعموديَّة مجموعة كبيرة من الخلافات والنوازع الانقساميَّة، حيث اختلفوا فيما بينهم في العديد من المسائل العقائدية والاجتماعية، التي بدأت بالفعل في أواخر عشرينيات القرن السادس عشر[56]. فعلى سبيل المثال، لم تشتمل حركة «الإخوة السويسريين» على القادة من أنصار السلام مثل جريبل ومانتز فحسب، بل اشتملت على هوبماير، الذي أَجَازَ الاستخدام القسري للسلطة السياسية[57]. وفي عصر مملكة مجدِّدي المعموديَّة في مونستر في 1534-1535، ساعد الاضطهاد العنيف لأنصار تجديد المعموديَّة في جنوب ألمانيا وفي النمسا تحت حكم الإمبراطور فرديناند الأول على التعجيل بتشكيل إخوة أوسترليتز (وكان من بينهم المصلح التجديدي الشاب بيلجرام ماربيك)، والجابرياليين (أتباع غابرييل أشيرهام)، والفيليبيين (أتباع فيليب بلابيرميل)، والهوترتيين، وهم مختلفون عن مجدِّدي المعموديَّة في ألمانيا الوسطى[58].

هذه الخلافات والجماعات المُتَشَعّبة التي كانت نتاجها الاجتماعي لا تعكس سوى بعض الخلافات الجوهرية حول معنى كلام الله ودلالاته وتطبيقه، وقد انطلقت هذه الخلافات من أوروبا الوسطى في عشرينيات وثلاثينيات القرن السادس عشر. كما أنَّ توسيع النطاق الجغرافي والنطاق الزمني ليشمل أوروبا أثناء عصر الإصلاح برُمَّته، حتى منتصف القرن السابع عشر، يكشف عن العديد من الخلافات والانقسامات الكنسية وما يتعلق بها من انقسامات مجتمعية، سواء -مثلًا- كانت من داخل اللوثريين الألمان بين من يُسمَّون أنفسهم بالفيليبيين (Philippists) واللوثريين الأصليين (Gnesio-Lutherans) في العقود التي تلت وفاة لوثر عام 1546، أو فيما بين مجدِّدي المعموديَّة الهولنديين

الذين بدأوا في ثلاثينيات القرن السادس عشر واستمروا طيلة عصر الإصلاح، أو فيما بين البروتستانت الإصلاحيين والأرمينيين في البلدان المنخفضة وإنجلترا في مطلع القرن السابع عشر[59]. أمَّا المسيحيون الذين رفضوا سلطة الكنيسة الرومانية وادِّعاءاتها للحقيقة، على الرغم من بعض التحالفات والمصالحات (مثل صيغة الوفاق اللوثرية) بين بعض المجموعات التأسيسيَّة، فلم يُظهروا البتَّة أي شيء يشبه الاتفاق بشأن ادِّعاءاتهم البديلة للحقيقة. ومن ثمَّ، فمن المُضلِّل القول إنَّ «البروتستانتيَّة نفسها انقسمت إلى طوائف، أو مذاهب وفِرق متصارِعة»، كما لو كانت هناك مرحلة ما في عصر الإصلاح المبكر اتفق فيها المسيحيون المناهضون للكنيسة الرومانيَّة فيما بينهم حول نصوص الكتاب المقدَّس وتعاليم الرب[60]. غيرَ أنَّه لم يكن ثمَّة مرحلة ولا اتفاق.

كذلك لم يكن هذا مجرد سِمة من سِمات السنوات المضطربة للإصلاح الألماني المبكر، حيث قد يُعتقد أنَّ مثل هذا النزاع كان مُتوقعًا، وأنَّه بعد ذلك كان هناك بعض الحِراك نحو الاتفاق حول معنى الكتاب المقدَّس، بمجرد «تسوية الأمور». ليس هذا ما حدث، فلم يكن الأمر -مثلًا- كما لو أنَّ البروتستانت قد مالوا إلى الإجماع على ادِّعاءات جون كالڤن التفسيرية وتوكيداته اللاهوتية بمجرد أن رفض الكنيسة الرومانية في أواخر عام 1533، أو في أي وقت بين نشر الطبعة الأولى من كتابه «أُسس الدين المسيحي» في عام 1536 ووفاته في عام 1564[61]. بل الأمر بعين الضد، فكالڤن، شأنه شأن لوثر، قد انخرط في خلافات مذهبية مع بروتستانت آخرين طوال مسيرته الإصلاحية[62]. إنَّ رؤية العواقب التاريخية للالتزام بمبدأ «الكتاب المقدَّس وحده» لا تعتمد على فحص جميع ادِّعاءات الحقيقة العديدة المستندة إلى الكتاب المقدَّس التي قدَّمتها تلك الجماعات المسيحيَّة والأفراد الذين رفضوا سلطة الكنيسة الرومانية بين مطلع عشرينيات القرن السادس عشر ومنتصف القرن السابع عشر. لكنَّ المسألة المهمَّة هنا هي أنَّ جميع ادِّعاءات الحقيقة المسيحية المناهضة للكنيسة الرومانية في عصر الإصلاح المستندة إلى الكتاب المقدَّس تتوافق مع هذا النمط من الخلاف الانشقاقي بين أولئك الذين اتفقوا على أنَّ الحقيقة المسيحية يجب أن تستند إلى الكتاب المقدَّس وحده دون غيره.

«أقول إن الكتاب المقدَّس؛ الكتاب المقدَّس فحسب، هو دين البروتستانت!»

هكذا أعلن اللاهوتي الإنجليزي ويليام تشيلينجورث في عام 1638[63]. هذا في الواقع ما قاله تشيلينجورث والعديد من البروتستانت الآخرين، ولكن ماذا قال الكتاب المقدَّس؟ كان هذا هو السؤال الذي تمَّ تقديم العديد من الإجابات المتعارضة عنه، ومع العديد من النتائج المتشعبة، لا سيما وأنَّ المسيحية في بداية القرن السادس عشر لم تكن مجموعة مُفكَّكة من المعتقدات والممارسات تُعرف باسم «الدين» منفصلة عن بقية الحياة البشرية، بل كانت رؤيَّة كَوْنيَّة مُمَأسَسَة شكَّلت جميع مجالاتها. وكما سنحلِّل بمزيد من التفصيل في الفصل الثالث، فقد أدَّى تفسير الكتاب المقدَّس رسميًّا بواسطة المرجعيات التأويليَّة وبدعمٍ من السلطات السياسية إلى مدن وأقاليم ودول مذهبيَّة وفِرقيَّة بروتستانتية، سواء كانت لوثرية أو بروتستانتية إصلاحية (بما في ذلك كنيسة إنجلترا)، حدَّدت نسخها الخاصة من نصوص الكتاب المقدَّس وفرضتها بطريقة مماثِلة للأنظمة السياسية الكاثوليكية. من جهة أخرى، نَتَجَ عن مبدأ «الكتاب المقدَّس وحده»، بدون تحالف بين المصلحين المناهضين للكنيسة الرومانية المدعومين من السلطات السياسية، مجموعة واسعة من ادِّعاءات الحقيقة المسيحية المتضاربة والمتناقضة.

ولم يؤدِّ الالتزام بسلطة أو مرجعيَّة الكتاب المقدَّس -لا بشكل واضح ولا بالضرورة- إلى عقيدة التبرير بالإيمان وحده أو إلى عقيدة الخلاص بالنعمة وحدها بوصفها عقائد جوهرية في المسيحية. لقد أوضح البروتستانت الراديكاليون بجلاء أنَّ الكتاب المقدَّس لم «يُفسِّر نفسه بنفسه» بهذه الطريقة، مهما ادَّعى أنصاره عكس ذلك. لقد أسفر الإصلاح المتحرِّر من القيود، ببساطة، عن النطاق الكامل والمتجلي تاريخيًّا لادِّعاءات الحقيقة حول ما جاء في الكتاب المقدَّس. ونحن نرى نتيجة هذا الماضي في الولايات المتحدة اليوم، ولكن الأهم من ذلك، في وضع سياسي يحمي جميع الآراء الدينية بدلًا من قمعها، طالما أنَّ أتباعها يلتزمون بقوانين الدولة، مما يُسهِّل الانتشار المُطلق لادِّعاءات الحقيقة في «السوق الدينية». وسوف نتناول العلاقة بين الدول الليبرالية الحديثة واتساع التعدديَّة الدينية في الفصلين الثالث والرابع. فمنذ بداية الإصلاح، استلزمَ الالتزام المشترك بمبدأ «الكتاب المقدَّس وحده» تغايريَّة تأويليَّة أثبتت أنَّها مثيرة للجدل والنزاع من الناحية العقائدية، ومُسبِّبة للانقسام الاجتماعي، وأحيانًا (في حرب

الفلاحين الألمان، ومملكة مجدِّدي المعموديَّة في مونستر، والثورة الإنجليزية) مُدمِّرة من الناحية السياسية. أو كما يقول بنجامين كابلان: «كانت البروتستانتية نفسها مُنقسمة بشكل لا يمكن السيطرة عليه»[64]. والادِّعاءات المتعنِّتة أنَّ «الكتاب المقدَّس هو دين البروتستانت» لم تكبح هذا الانقسام، بل تسببت فيه.

هذه مسألة مهمَّة اليوم؛ لأنَّ أهم مصدر تاريخي قديم للتعددية الغربية المفرطة فيما يتعلق بأسئلة الحياة هو إصرار حركة الإصلاح على الكتاب المقدَّس باعتباره المصدر الوحيد للإيمان والحياة المسيحية، بالاقتران مع مجموعة واسعة من الطرائق المقابِلة التي تمَّ من خلالها تفسير الكتاب المقدَّس وتطبيقه. ولم تتلاشَ البتَّة أنواع الخلافات حول الإجابات عن أسئلة الحياة المميِّزة للإصلاح المبكر؛ بل جرى تحويلها وتعديلها وتوسيعها فيما يتعلق بالمضمون رغم الجهود التي بُذِلَت لاحتواء وإدارة آثارها الهائلة غير المنشودة والتي لا يمكن إنكارها. وكما رأينا في الفصل السابق، كانت إحدى النتائج غير المتوقَّعة هي التهميش الذاتي غير المتعمَّد للاهوت (عبر الجدل العقائدي) فيما يتعلق بالخطاب الفلسفي والعلمي الحديث عن الله والعالم الطبيعي. وكما سنرى، فقد أثارت الخلافات الناجمة عن مبدأ «الكتاب المقدَّس وحده» بدورها أنواعًا جديدة من المحاولات للإجابة عن أسئلة الحياة. وقدَّمت كل من الكاثوليكية الرومانية والعديد من تنويعات البروتستانتية في الحقبة الحديثة المبكرة، وما زالت تقدِّم، إجاباتها الخاصة عن أسئلة الحياة، كعناصر تأسيسيَّة في التعدديَّة المفرطة المعاصرة في الغرب. ولم تتوقف ادِّعاءات الحقيقة المتباينة من البروتستانت أو تلك التي نشرتها الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، في أي فترة بين عشرينيات القرن السادس عشر والوقت الحاضر، عن إيجاد مؤيدين لها أو حتى عن تحدي وجهات النظر العلمانية المتنوعة والمتنافِسة التي أصبحت أكثر انتشارًا منذ أواخر القرن السابع عشر. ومع ذلك، فإنَّ السرديات المهيمنة والاستبداليَّة للعالم الغربي الحديث، التي تنطلق من فكرة أنَّ الدين المُوحَى به قد تمَّ تجاهله وتخلَّف عن الركب بطريقة ما أو توقف عن كونه صالحًا فكريًّا نتيجة لنشأة العلم الحديث والفلسفة، هذه السرديات تمنحنا انطباعًا مختلفًا (ومُضلِّلًا).

وبالإضافة إلى نزوع مؤرخي الحداثة إلى عدم التفكير في التأثير الدائم للماضي البعيد

في الحاضر، لم يُنْظَر إلى علاقة الإصلاح بالتعدديَّة المفرطة المعاصِرة؛ لأنَّ «البروتستانتية» كثيرًا ما اقترنت بطرائق مُضلِّلة مع «الكاثوليكية» في مناقشات حول المسيحية الغربية في الحقبة الحديثة والحقبة الحديثة المبكرة والحقبة المعاصرة. إنَّ تاريخ الإصلاح وربما تاريخ الحداثة الغربية أيضًا كان سيبدو مختلفًا بالكليَّة إذا كان أولئك الذين أصرُّوا على مبدأ «الكتاب المقدَّس وحده» ورفضوا الفردانيَّة التفسيرية قد اتفقوا فيما بينهم حول تعاليم الكتاب المقدَّس، ومن ثمَّ حول ما يجب أن يؤمن به المسيحيون ويفعلونه. حينها كان من الممكن أن يكون هناك بعض الأدلة على المبدأ التفسيري المتكرر بلا نهاية أنَّ الكتاب المقدَّس «يُفسِّر نفسه بنفسه». أو قد يكون هناك بعض القرائن الاستدلالية على أنَّ مقارنة نصوص الكتاب المقدَّس مع بعضها البعض تميل نحو اتفاق تفسيريٍّ بين المتنازعين حول معنى الكتاب المقدَّس ومضامينه، بدلًا من مجرد التبشير بجولات إضافية من الخلافات التفسيرية. وعليه، فإنَّ «البروتستانتية»، بغض النظر عن التنويعات التي يُفتَرض أنَّها كانت ستُظهرها أيضًا، كانت ستوصف باعتبارها كيانًا ذي مذاهب وعبادات ومؤسسات وتكريسات متماسكة بشكل واضح، مشابهًا لمزيج من التنوُّع الشامل والتماسك متعدد الأبعاد في الكاثوليكية الرومانية في الحقبة الحديثة المبكرة والحقبة الحديثة والحقبة المعاصرة. يمكن رؤية المزيج الأخير من التنوُّع والوحدة في مقارنة الكاثوليكية البولندية والفرنسية والمكسيكية في القرن الثامن عشر، أو الإيطالية، والكيبيكيَّة، والكاثوليكية البرازيلية في مطلع القرن العشرين[65]. ويَصِحُّ هذا المزيج التاريخي القديم من الوحدة والتنوُّع -وإن كان بدرجة أقل- من الناحية الاجتماعية أيضًا منذ المجمع الفاتيكاني الثاني في أوائل ستينيات القرن العشرين، حيث رفض العديد من الكاثوليك ادِّعاءات السلطة من قِبل السلطة التعليميَّة (Magisterium) لكنيستهم عندما اختلفوا معها.

ومع ذلك، فيما يتعلق بالعلاقة بين الوحدة والتنوُّع منذ عصر الإصلاح، تختلف البروتستانتية اختلافًا جذريًا عن الكاثوليكية، ولا يمكن مقارنتهما بطريقة مُجدية. فالبروتستانتية باعتبارها حقيقة تاريخية وتجريبية بين الإصلاح المبكر والحاضر، هي توصيف شامل للجماعات والكنائس والحركات والأفراد الذين يشتركون في رفضهم سلطة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية[66]. وعلى الرغم من رغبات ونوايا أنصار

المسيحيين المناهضين للكنيسة الرومانية، ولكن كنتيجة لأفعالهم، بدءًا من مطلع عشرينيات القرن السادس عشر، نشأت التعدديَّة البروتستانتيَّة مباشرةً من ادِّعاء الحقيقة التأسيسي للإصلاح. والتأكيد على أنَّ الكتاب المقدَّس وحده كان أساسًا كافيًا للإيمان والحياة المسيحية -بمعزل عن السلطات البابويَّة، والمجمعيَّة، والآبائيَّة، والكنسيَّة والقانونيَّة، أو أيَّة سلطات تقليدية أخرى فُهِمَ الكتاب المقدَّس في الكنيسة الرومانية بالاقتران معها- هذا التأكيد لم يُنتج حتى توافقًا تقريبيًا، بل أنتج مجموعة مُربِكة من التفسيرات المتنافِسة والمتعارضة لنظرية المساواة بين المسيحيين والكهنوت العام التي تطرَّق إليها لوثر في بيانٍ وجَّههُ إلى النبلاء عام 1520 بعنوان: «إلى النبلاء المسيحيين»، أو لمفهوم «الحقيقة المُجرَّدة» عند كارلشتاد[67].

وعلاوة على ذلك، يميل الباحثون في حركة الإصلاح، من الناحية التحليلية وفي تقسيمهم للعمل البحثي، إلى فصل «الإصلاح الحاكمي أو السلطاني» المدعوم من السلطة الزمنية الحاكمة (Magisterial Reformation) -اللوثريَّة، والبروتستانتيَّة الإصلاحيَّة، وكنيسة إنجلترا- عن الإصلاح الراديكالي. ونتيجة لذلك، سواء ركَّزوا بصورة أساسية على علم اللاهوت أو التاريخ الاجتماعي، فقد أغفلوا أهمية مبدأ الكتاب المقدَّس وحده في التعدديَّة المعاصرة. ولا يمكن إدراك هذه الأهمية بدون دراسة كل من الراديكاليين والإصلاحيين الحاكميين البروتستانت جنبًا إلى جنب من الناحية التاريخية، وإجراء المقارنة بينهم. إذ لم يكن لأي مُصلح بروتستانتي راديكالي تأثير لاهوتي كبير مثل تأثير لوثر أو كالڤن أو زوينجلي أو بوسر أو ثيودور بيزا أو هنريك بولينجر أو توماس كرانمر أو ميلانكتون. ولأنَّ البروتستانت الراديكاليين رفضوا، مع استثناءات قليلة جدًّا، التحالفات بين المؤسسات الدينية والسلطات السياسية، فإنَّهم لم ينخرطوا في سيرورة المَذْهَبَة أو التطييف بالطريقة الديموغرافية الطموحة التي ميَّزت الكاثوليك أو اللوثريين أو المصلحين البروتستانت[68]. وقد شكَّلَ أتباع شوينكفيلدر (Schwenckfelders) الأدوار الجندريَّة بقدر تأثير الإخوة السويسريين في بناء الدولة، ولم يمارس العوائليون (Familists) أيَّة قوة قسرية، ولم يكن ثمَّة تأثير داوودي (Davidite) في الاتجاهات الثقافية الأوسع. ونظرًا لأنه منذ ستينيات القرن العشرين ركَّز معظم الباحثين في حركة

الإصلاح على الدولة والمجتمع، والسياسة والسلطة، والثقافة، والمَذْهَبَة أو التطييف، فقد أحالوا البروتستانت الراديكاليين إلى حفنة من الباحثين المتخصصين. إذن، ولسبب وجيه، يمكن التفكير: كما هي الحال مع ميتافيزيقا التواطؤ عند سكوتس في مستهل القرن الرابع عشر، ما مدى التأثير الحقيقي الذي أحدثه البروتستانت الراديكاليون في القرن السادس عشر على المجتمع برمَّته؟ ومع ذلك، فإنَّ التعاطي مع الإصلاح الراديكالي باعتباره عَرَضًا جانبيًّا لاهوتيًّا غريبًا له تأثير اجتماعي ضئيل؛ يعني إغفال أهميته الجوهرية. تاريخيًّا، اندمج الإصلاح الراديكالي مع الإصلاح الحاكمي المدعوم من السلطة السياسية، ومن ثمَّ فهو يكشف كيف أنَّ الإصلاح بالكليَّة أمرٌ جوهريٌّ لفهم تأثير الماضي البعيد في الحاضر بسبب مجموعة واسعة من ادِّعاءات الحقيقة المتعارضة التي أنتجها الالتزام المشترك بمبدأ «الكتاب المقدَّس وحده». وبغض النظر عن التغييرات اللاحقة في مضمون الادِّعاءات، إلَّا أنَّها خلقت واقعًا غير مأمول (بحسب أنصار عصر الإصلاح) وغير مرغوب فيه لم يتلاشَ أبدًا. ولذلك، تتجلى هذه الحقيقة الأخيرة بمجرد أن نتجاوز افتراضات الرؤية الاستبداليَّة للتاريخ.

ومن المرجح أن يعارض بعض علماء الإصلاح من ذوي النزعة اللاهوتية هذا الدمج بين البروتستانت من الإصلاحيين الراديكاليين والإصلاحيين الحاكميين أو السلطانيين على أساس الاحتكام المشترك بين الإصلاحيين إلى سلطة ومرجعيَّة الكتاب المقدَّس. وفي حين أنَّ البروتستانت الراديكاليين تحزَّبوا لمبدأ الكتاب المقدَّس وحده (أو «الكتاب المقدَّس المجرَّد»- scriptura nuda)، كما يدَّعي البعض أحيانًا، ومهَّدوا الطريق أمام مُصلحين فردانيين وتأويليين ومتمردين ومؤيدين للأمراء والسلطة الزمنية أمثال لوثر وزوينجلي وبوسر وكالڤن؛ فإنَّهم استمروا في إيلاء أهمية كبيرة للعديد من جوانب التقليد المسيحي، مثل كتابات آباء الكنيسة أو المراسيم الصادرة عن المجامع المسكونية الأولى، بالإضافة إلى الكتاب المقدَّس[69]. غيرَ أنَّ هذا التمييز لا يمكن تسويغه؛ لأنَّه رغم التأثير الواضح لآباء الكنيسة (خاصة بعض النواحي من القديس أوغسطين) في البروتستانت من الإصلاحيين الحاكميين أو السلطانيين، وبغض النظر عن قبولهم للمراسيم المَجمعية الأولى، فقد رفض الإصلاحيون الحاكميون أو

السلطانيون الادِّعاءات والتفسيرات اللاهوتية الآبائيَّة للكتاب المقدَّس، مثلما رفضوا التفسيرات القروسطيَّة، والمراسيم البابويَّة، والقانون الكنسي، والمراسيم المَجمعية، والممارسات الإكليروسيَّة، خاصة حيثما تَعارَضَ أي مما سبق مع تفسيراتهم الخاصة للكتاب المقدَّس. لذلك، لم يكن «التقليد» بالنسبة إلى الإصلاحيين الحاكميين أو السلطانيين من البروتستانت سلطةً أو مرجعيَّةً يُذعنون إليها فيما يتعلق بقراءاتهم وتفسيراتهم الخاصة للكتاب المقدَّس، كما كان الحال مع نظرائهم الكاثوليك. وكان هذا هو بيت القصيد وجزءًا جوهريًّا من قوة مبدأ «الكتاب المقدَّس وحده».

ولم يكن البروتستانت، لا من الإصلاحين الحاكميين أو السلطانيين ولا من الإصلاحيين الراديكاليين، يغيِّرون أحكامهم التأويلية حال تعارضها مع السلطات والمرجعيات التقليدية؛ بل رفضوا هذه الأخيرة في كل مرحلة من مراحل الخلاف. لذلك، لم يمتلك التقليد، برأيهم، أيَّة سلطة أو مرجعيَّة مستقلة، من حيث المبدأ وكنتيجة طبيعية لمبدأ الكتاب المقدَّس وحده. وقد كان موقف لوثر واضحًا في مناظرة لايبزيغ عام 1519 أنَّ آباء الكنيسة ينتمون إلى نفس جانب الباباوات والمجامع والقانون الكنسي على الضد من سلطة أو مرجعيَّة الكتاب المقدَّس، وقال: «حتى لو رأى أوغسطين وجميع الآباء في بطرس صخرة الكنيسة، فإنني سأعارضهم جميعًا -حتى كفرد معزول كنسيًّا- بدعم من سلطة بولس ومن ثمَّ القانون الإلهي»[70]. لقد رأينا بالفعل أنَّ زوينجلي رفض لاهوت المعموديَّة الآبائي والقروسطي برمَّته لأنَّه تَعارَضَ مع تفسيره الكتابي المتعلق بالأسرار المقدَّسة. وعلى غرار زوينجلي، حذا كلٌّ من بوسر وكالڤن حذوه بصورة أكثر عمومية وبطريقتهما الخاصة: فقد جرى انتقاد ورفض الآباء والتقليد الكنسي أو تجاهلهم ببساطة حيثما فشلوا في تأييد تفسير مُصلح معيَّن للكتاب المقدَّس[71]. وسار الإصلاحيون الراديكاليون على النهج نفسه، لكنهم فعلوا ذلك بناءً على تفسيراتهم المختلفة للكتاب المقدَّس، على الرغم من الالتزام المشترك لكلا الجماعتين، أي الإصلاح الراديكالي والإصلاح الحاكمي أو السلطاني، بمبدأ «الكتاب المقدَّس وحده». لذلك، فإنَّ الاختلاف بين الإصلاحيين الحاكميين أو السلطانيين والإصلاحيين الراديكاليين لم يكن في أنَّ هؤلاء الأوَّلين قَبِلوا بعض الكُتَّاب الآبائيين

والمراسيم المَجمعية والتقليد الكنسي باعتبارها مصادر مرجعيَّة، في حين لم يقبل الآخرين بذلك؛ بل في أنَّهم رفضوا جميعًا كل «سلطة أو مرجعيَّة» مفتَرَضة متى انحرفت عما اعتبره كلٌّ منهم حقيقة الله، استنادًا إلى الكتاب المقدَّس كما فهموه وعلى الضد من بعضهم البعض. إنَّ الفروق بين ما هو مقبول وما هو غير مقبول في تقاليد الكنيسة كانت في حد ذاتها دالةً على فهم كل منهم للكتاب المقدَّس، والذي كان بالطبع السبب الأساسي للخلاف في المقام الأول.

وحريٌّ بنا أن نتذكَّر شيئين عن البروتستانت من كل من الإصلاحيين الراديكاليين والإصلاحيين الحاكميين أو السلطانيين في عصر الإصلاح. **أولًا**، أنَّهم كانوا يعلمون، بالاقتران مع معاصريهم الكاثوليك، أنَّ الأرثوذكسيَّة تعني بالضرورة الهرطقة؛ لأنَّهم أدركوا ضرورة مبدأ عدم التناقض للسعي وراء الحقيقة وتأكيدها في أي مجال من مجالات الحياة البشرية، بما في ذلك -والأكثر أهمية- مجال حقيقة الله المتجليَّة. لذلك، أيقنوا أنَّه من المستحيل أن تكون جميع تأكيداتهم المتعارضة صحيحة في الواقع. إذ يجب أن تكون ادِّعاءات خصومهم خاطئة إذا كانت ادِّعاءاتهم صحيحة، وهي ضرورة منطقية تساعد في تفسير الإنتاج الهائل للأعمال المعنيَّة بالجدل العقائدي في عشرات الآلاف من المنشورات في هذا العصر، ليس فقط بين البروتستانت والكاثوليك، ولكن أيضًا بين البروتستانت أنفسهم[72]. وما اقتضاه المنطق، أدركه بولس الرسول جيدًا ورَسَّخهُ كشرط أساسي للحياة المشتركة في المسيح، هنا في ترجمة ويليام تيندال من منتصف عشرينيات القرن السادس عشر: «وَلكِنَّنِي أَطْلُبُ إِلَيْكُمْ أَيُّهَا الإِخْوَةُ، بِاسْمِ رَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ، أَنْ تَقُولُوا جَمِيعُكُمْ قَوْلًا وَاحِدًا، وَلَا يَكُونَ بَيْنَكُمُ انْشِقَاقَاتٌ، بَلْ كُونُوا كَامِلِينَ فِي فِكْرٍ وَاحِدٍ وَرَأْيٍ وَاحِدٍ».(1 كو 1: 10)[73]. لقد كان الجدل المثير للنزاع متعارضًا مع طبيعة المجتمع المسيحي، لذا تساءل بولس الرسول: «هَلِ انْقَسَمَ الْمَسِيحُ؟» (1 كو 1: 13)

ثانيًا، لم يكن المصلحون البروتستانت فيلولوجيين [فقهاء لغة] علمانيين يبحثون عن تفسيرات دقيقة للنصوص القديمة من الماضي البعيد فحسب؛ بل كانوا مسيحيين يسعون إلى الخلاص الأبدي في حاضر مُتدَاعٍ وهشٍ. لذلك فقد اعتقدوا أنَّه بخلاف العِلم والمعرفة، فإنَّ الفهم الصحيح للكتاب المقدَّس، والإدراك الحقيقي لكلمة الله وفِقهَها،

يعتمدان على نوع من الاستنارة أو الإلهام المباشر من الله. وقد أخذت التعبيرات عن هذا المبدأ التفسيري، التكميلي والضروري على السواء، أشكالًا مختلفة، سواء كان ذلك في شكل إصرار على عمل الروح القُدُس في قلب المؤمن، على سبيل المثال، أو تمايز بين باطن الكلمة وظاهرها، أو تباين بين كلمة الله الحيَّة والفعَّالة وحَرْف أو رسالة الكتاب المقدَّس. إنَّ مجرد قراءة الكتاب المقدَّس، سواء مُتَرْجَمًا أو باللغات الأصلية، لم يكن كافيًا. ولذا، كتب زوينجلي في عام 1522: «لاَ يَقْدِرُ إِنْسَانٌ أَنْ يَأْخُذَ شَيْئًا [ويفهمه]»، مُقتبِسًا كلمات يوحنا المعمدان من إنجيل يوحنا 3: 27، «إِنْ لَمْ يَكُنْ قَدْ أُعْطِيَ مِنَ السَّمَاءِ»[74].

وعليه، فإنَّ عصر الإصلاح حافلٌ ليس فقط بالمقولات البروتستانتية عن الأهمية الجوهرية للكتاب المقدَّس بالاقتران مع وجهات النظر المتعارِضة حول ما يعنيه، ولكنه مليء أيضًا بالادِّعاءات السائدة حول الاستنارة بالروح القُدُس، وعمل الله في قلب المؤمن، وتفريق تيندال بين «الإيمان التاريخي» و«الإيمان الوجداني» (felynge faith) وغير ذلك[75]. حتى أنَّ أرجولا فون جرومباخ قالت في دهشة مثيرة: «آهٍ، يا للعجب، كيف تُعلِّمنا روح الله وتعطينا الفهم، وتنتقل من [نص] إلى آخر. الحمد لله أنَّني رأيت النور الحقيقي ساطعًا»[76]. وأشار هوبماير في كتابه أصول التعليم المسيحي (7/1526) إلى أنَّه «لا ريب أنَّ الكثير من الناس يسمعون كلمة الله بآذانهم لكنهم لا يفهمونها بقلوبهم ولا يفقهونها بعقولهم»، ونصح قُرَّاءه (كما فعل زوينجلي) «عليكم بالصلاة وسؤال الله الحكمة بيقين مُطلق»[77]. وفرَّقَ هانز دينك، وهو من مجدِّدي المعموديَّة من جنوب ألمانيا وزميل هَت، بين الكتاب المقدَّس وكلمة الله على نحو مماثل: «الكتاب المقدَّس لا تعدله عندي نفائس الدنيا وكنوزها، غيرَ أنَّه ليس بقدر كلمة الله، التي هي حيَّة وفعَّالة وأبديَّة وحرَّة ومُجرَّدة من بسائِط هذا الكَوْن»[78]. وقد ساعد التفريق بين المستنيرين وأولئك القابعين في الظلام والجهل -بغض النظر عن الشكل المحدَّد الذي يتخذه هذا التفريق- أنصار كل منهم على شرح سبب إصرار الآخرين على رفض رؤية الحقيقة. وكائنًا مَن كانوا، ومهما ادَّعوا، فمن الواضح أنَّهم ليسوا «مُتَعَلِّمِينَ مِنَ اللهِ». من الواضح أنَّ الروح القُدُس لم يُنيرهم ولم يُعلِّمهم، لأنَّه، كما قال كالڤن، «الإيمان الوحيد الحقيقي هو ذاك الذي يختمه روح الله في قلوبنا»[79]. لقد كان سبيل الخروج

من الظلام والحيرة والخلاف والجدل والمماحكة هو الانفتاح على نور الروح، الذي فيه سُبُل الخلاص من الخلافات حول تعاليم الله. وبحسب كلمات بولس الرسول التي نُكرِّر اقتباسها (هنا مرة أخرى كما ترجمها تيندال)، «وَلكِنَّ الإِنْسَانَ الطَّبِيعِيَّ لاَ يَقْبَلُ مَا لِرُوحِ اللهِ لأَنَّهُ عِنْدَهُ جَهَالَةٌ، وَلاَ يَقْدِرُ أَنْ يَعْرِفَهُ لأَنَّهُ إِنَّمَا يُحْكَمُ فِيهِ رُوحِيًّا. وَأَمَّا الرُّوحِيُّ فَيَحْكُمُ فِي كُلِّ شَيْءٍ، وَهُوَ لَا يُحْكَمُ فِيهِ مِنْ أَحَدٍ». (1 كو 2، 14، 15). وباتِّباع المُفسِّر الروحي المستنير حقًّا، قد يتغلب أنصار الإنجيل المُستعاد على الانقسامات التي تتعارض بشكل واضح مع «وَحْدَانِيَّةَ الرُّوحِ بِرِبَاطِ السَّلاَمِ»، بحيث يكون هناك «رَبٌّ وَاحِدٌ، إِيمَانٌ وَاحِدٌ، مَعْمُودِيَّةٌ وَاحِدَةٌ. إِلهٌ وَآبٌ وَاحِدٌ لِلْكُلِّ» (أف 4: 3، 5، 6)[80].

ولكن مهما كانت هذه المعايير مُقْنِعة في تفسير كيف يمكن أن يكون العديد من قُرَّاء الكتاب المقدَّس الآخرين مُخطئين بالنسبة لكل مُفسِّر، فقد تبيَّن أنَّه لا طائل منها في حل الخلافات العقائدية التي تورَّط فيها الطرفان. وكما هو الحال مع مبدأ «الكتاب المقدَّس وحده»، قدَّم جميع أطراف النزاع ادِّعاءات متباينة عن تأثير الروح القُدُس في إنارة الأذهان وإضفاء الموثوقيَّة واليقينيَّة على الأسفار المقدَّسة[81]. وقد خلطت هذه الاحتكامات بين ادِّعاءات متنافِسة حول فهم الكتاب المقدَّس وادِّعاءات متعارضة عن الإلهام الحقيقي من الروح القُدُس. وتساءل إيراسموس في عام 1524 «ماذا أفعل حين يدَّعي عدَّة أشخاص أنَّ لديهم تفسيرات متعدِّدة، ويُقسم كل واحد منهم أن لديه الروح القُدُس؟»[82] وهو مُحق في ذلك. فمن النادر، إن لم يكن من المستحيل، أن نسمع شخصًا يقول في سياق الجدل العقائدي: «أنت مُحق، أنا أفتقر إلى إلهام الروح القُدُس في تفسيري للكتاب المقدَّس، وأرى أنَّك لديك هذا الإلهام في تفسيرك. أعترف أنني كنت مُخطئًا، لذلك سأثق بك».

تسير السجالات بين المجادلين في مسائل التفسير والعقيدة بشكل مختلف إلى حد ما، على هذه الشاكلة: ففي حين كتب زوينجلي: «أعلمُ على وجه اليقين أنَّ الله يُعلِّمني، لأنني اختبرت هذا الشعور»، ردَّ لوثر: «احذروا من زوينجلي وقاطِعوا كتبه فإنَّ فيها سُم الشيطان الجهنمي، فالإنسان قد ضلَّ وغَوَى وخسر المسيح»[83]. ومع إظهار المجادلين سِمات الخطاب المثير للجدل في بعض الأحيان بين علماء اللاهوت المدرسيين

والإنسانويين في عام 1510، أثارت حالات الرفض والاستنكار تشدُّقات خطابيَّة عديدة: فكثيرًا ما حلَّت الإهانات الغاضبة محل الأدلة النصية أو حتى التأكيدات القائمة على التجربة عندما تجرأ الخصوم على مقاومة ورفض ادِّعاءات بعضهم البعض، وهذا معروف لأي شخص مُطَّلِع على الخلافات العقائدية في عصر الإصلاح[84]. يمكن فهم خيبة الأمل هذه ببساطة، لأنَّه لا يمكن لأي تفسيرات كتابية متصارعة أو ادِّعاءات متنافِسة عن تأثير الله المباشر أن تحل الخلافات بين خصوم متعنتين. ولذلك تكرَّر اللجوء إلى السب والقذف والتنابز بالألقاب. أو، إذا كان المرء في وضعية يتمتع فيها بسلطة كافية ضد خصم ضعيف -مثل الزوينجليين ضد مجدِّدي المعموديَّة في زيورخ- كان هناك دائمًا إمكانية اللجوء إلى الإعدام، وهي ممارسة مُجَرَّبة صمدت أمام عاديات الزمن (من جانب السلطات الكاثوليكية ضد الهراطقة غير التائبين) واستمرت في القرن السادس عشر. بيدَ أنَّ هذه الممارسة لم تفشل قطُّ في تكميم أفواه الخصوم وكبح جماحهم. لكنها في كثير من الأحيان أدَّت إلى تقوية شوكة أولئك الذين سعت إلى ترهيبهم وإسكاتهم في الأصل: فالرفقاء المؤمنون للضحايا المقتولين أحيوا ذكراهم كشهداء أبطال، وكان لهذا عواقب اجتماعية وسياسية دامت طيلة قرون وتستمر حتى اليوم[85].

وعلى عكس الخلافات التفسيرية حول «الكلمة البرَّانيَّة» (كلام الحرف الخارجي) -حيث يمكن الاستشهاد بالنصوص وتمحيصها ومقارنتها ومُدَارستها- كانت الخلافات حول مَن «عَلَّمه الروح القُدُس من السماء» ومَن لديه الروح القُدُس «في القلب» إشكاليةً مستعصيةً بسبب جوَّانيَّة هذه الخلافات التي لا يمكن سبر أغوارها. ولم يتغيَّر شيء في هذا الصدد منذ حقبة الإصلاح الأول وحتى مطلع القرن الحادي والعشرين. ويتجلى هذا عندما ينظر المرء إلى الادِّعاءات المقابِلة حول عمل الروح اليوم بين مئات الطوائف الخمسينية، على سبيل المثال، وإرث اليوم الأخير من الانقسامات بين الثالوثيين (Trinitarian) والوحدانيين (Oneness)، و«عمل النعمة الأولى» و«عمل النعمة الثانية»، ونشأة الحركة الخمسينيَّة (Pentecostalism) في عام 1910[86]. ويظلُّ سؤال إيراسموس راهنًا اليوم كما كان في عام 1524، خاصة إذا اقترنَ بالتناقض الصارخ بين المظهر والجوهر الكامنين في تحذير بولس الرسول من الرسل الكذبة الدجَّالين:

«وَلاَ عَجَبَ. لأَنَّ الشَّيْطَانَ نَفْسَهُ يُغَيِّرُ شَكْلَهُ إِلَى شِبْهِ مَلاَكِ نُورٍ!» (2 كو 11: 14)[87]. من الواضح أنَّ هذا يعني أنَّ الناس في القرن السادس عشر الذين بدا أنَّهم مسيحيون أتقياء يعيشون حياةً مستقيمةً بإلهام من الروح القُدُس قد يكونون في الواقع عكس ذلك تمامًا. وهذا ما جادل به مصلحون بروتستانت منتقدون لمجدِّدي المعموديَّة أمثال جاي دو براي في التمييز الحاد بين مظهر وجوهر الحياة المقدَّسة، حيث يشمل هذا المظهر استعداد مجدِّدي المعموديَّة للموت بطمأنينة ظاهرية من أجل معتقداتهم[88]. وقد أدَّى تحذير بولس الرسول إلى تعقيد المعيار الواضح الذي وضعه يسوع المسيح لمعرفة الرسل الحقيقيين من الرسل الكَذَبَة الدجَّالين، وكذلك معرفة الذين أنارهم الروح أو الذين لم يُنعِم الرب عليهم بنوره: «مِنْ ثِمَارِهِمْ تَعْرِفُونَهُمْ». (متى 7: 16، 20).

ومع ذلك، لم تكن مقولة المسيح واضحة. فحتى لو اتفق الجميع على أنَّه «مِنْ ثِمَارِهِمْ تَعْرِفُونَهُمْ»، فمن المستحيل الإجماع على ماهية هذا المعيار نظرًا للخلافات الظاهرة منذ بداية الإصلاح. لقد اختلف المسيحيون حول ماهية ثمار الحياة المسيحية، لأنَّهم اختلفوا حول ما يجب أن يؤمنوا به وما يفعلونه. فمثلًا، هل كان انسحاب مجدِّدي المعموديَّة من المشاركة السياسية بعد حرب الفلاحين -باستثناء كارثة مونستر- ثمرة رفضهم المقدَّس لعالَمٍ منغمس في الخطيئة، أم تنصلًا خاطئًا من واجبهم للمشاركة في الحياة العامة؟ هل كشفت الحياة الجماعانيَّة الهوتيريَّة في منتصف القرن السادس عشر عن الثمار التي عُرِفَ بها المسيحيون، بما يتوافق مع مجتمع الأعمال الصالحة التي مارسها مسيحيو القرن الأول والمذكورة في سفر أعمال الرسل 2 وسفر أعمال الرسل 4، أم أنَّها تشويه منحرف للأسر النووية التي تعيش في منازل منفصلة مع ملكية خاصة شكَّلت الوحدات الأساسية لأي مجتمع مسيحي صالح؟ هل أظهر الكالڤينيون ثمار الروح القُدُس في سعيهم لإنشاء المؤسسات السياسية والاجتماعية وفقًا للإنجيل كما فهموه، أم أنَّهم تراجعوا عن عقيدة التبرير بالإيمان وحده وانتهكوا الفارق الواضح بين «مملكتيّ» الإنجيل والعالم الدنيوي كما حدَّدهُ لوثر؟ يمكن طرح مثل هذه الأسئلة إلى ما لا نهاية. لذا، فقد كان معيار «مِنْ ثِمَارِهِمْ تَعْرِفُونَهُمْ» معيارًا عقيمًا لأنَّ «الثمار» كانت محل خلاف. كما أنَّ الخلافات حول ماهية المسيحية تستتبع اختلافات حول ما

يجب أن يؤمن به المسيحيون ويفعلونه. وكنتيجة حتميَّة لذلك، تنشأ خلافات حول ما إذا كانت ثمار الحياة المسيحية المزعومة ناضجة أم عَفِنَة وفاسدة. كان ذلك في القرن السادس عشر، وكذا هو الحال اليوم.

لقد أنتجت الاحتكامات البروتستانتية إلى «الكتاب المقدَّس وحده» تعدديَّةً غير مرغوب فيها لادِّعاءات حقيقة مسيحية متعارِضة، عزَّزتها احتكامات إضافية إلى الروح القُدُس. وكانت هناك أقلية صغيرة من البروتستانت الراديكاليين، بدايةً من عشرينيات القرن السادس عشر، شاهدة على هذه المشكلة: لقد أسقط الإنجيليون بنيانهم الذي بنوا وتعثَّروا بفعل الأُسس التي وضعوها بأنفسهم. والمفارقة أنَّ هؤلاء البروتستانت الراديكاليين اتفقوا في هذه المسألة مع منتقدي الإصلاح من الكاثوليك. وأدرك كلاهما أنَّ مبدأ «الكتاب المقدَّس وحده»، حتى عند اقترانه بالإصرار على تأثير الروح القُدُس في إنارة الأذهان، قد خَلَقَ غابةً غير منشودة من ادِّعاءات الحقيقة المتعارِضة بين أولئك الذين رفضوا الكنيسة الرومانية، مع عدم وجود احتمالية منظورة لحل تلك المُعضلة. واعتبارًا من مطلع صيف عام 1523، عندما تمَّ إعدام اثنين من الرهبان الأوغسطينيين الذين اتَّبعوا لوثر في بروكسل، أدَّى إعدام البروتستانت بسبب ادِّعاءات الحقيقة المتنافِسة إلى انعدام الأمل في التوصل إلى مصالحة أو وفاق عقائدي[89]. وأدَّى مبدأ «الكتاب المقدَّس وحده» إلى انتشار شامل للمذاهب المتنازع عليها والمتصارِعة بين الطوائف المتنافِسة على تفسير الكتاب المقدَّس، الذين أظهر بعضهم استعدادهم للموت من أجل معتقداتهم. والتقليد البابوي الكنسي البشري الخالص حلَّ محله ببساطة مفسِّرون إنجيليون يفسِّرون الكتاب المقدَّس وفق مآرب شخصية كما يشاءون بصورة غير مرغوب فيها. ولذا، كان ثمَّة حاجة إلى شيء آخر.

كان الحل المُقتَرَح هو جعل الروح القُدُس (أو ما يماثله) المنبع الأساسي للحقيقة وليس مجرد وسيلة تفسيريَّة ضرورية. ومن بين الذين قاموا بهذه الخطوة -بطرائق مختلفة- استجابةً للتعددية البروتستانتية، هم كاسبار شوينكفيلد وسيباستيان فرانك في بداية الإصلاح الألماني، وديرك كورنهيرت وفالنتين فايجل في أواخر القرن السادس عشر، والمَجمعيين أو المَحفليين (Collegiants) في جمهورية هولندا في القرن السابع

عشر، والكويكرأو طائفية الصاحبيين (Quakers) الإنجليز أمثال جورج فوكس وجيمس نايلر في منتصف القرن السابع عشر (مع تركيزهم على عقيدة «النور الداخلي»)[90]. وعن طريق جعل الروح القُدُس أكثر من مجرد وسيلة ضرورية وضامن مفتَرَض للتفسير الصحيح، كان البروتستانت الروحانيون يقترحون أساسًا جديدًا للإجابات عن أسئلة الحياة. واعتقدوا أنَّه يجب تجاوز نص الكتاب المقدَّس، لأنَّه تسبَّبَ بوضوح في خلافات تفسيرية لا نهاية لها دون أي احتمالات واقعية لتسوية تلك الخلافات. في الواقع، لم يكن الكتاب المقدَّس هو الأساس الحقيقي لادِّعاءات الحقيقة المسيحية، بل الانفتاح الجذري والإيثاري والحقيقي على الروح وحده. ينيرُ الله كل مَن يسأله بتضرُّع، بنيةٍ صادقةٍ وقلبٍ سليم، أو كما قال يسوع: «اسْأَلُوا تُعْطَوْا، اُطْلُبُوا تَجِدُوا، اِقْرَعُوا يُفْتَحْ لَكُمْ». (متى 7: 7، لو 11:9).

ولكن انتقاد مثالب الكنائس القائمة، وازدراء التعاليم الأسراريَّة للخصوم، والاستخفاف بالتفسيرات المتنافِسة للكتاب المقدَّس، وإدانة الخلافات اللاهوتية المثيرة للضغائن؛ تبيَّن أنَّه كان أسهل بكثير من إقناع الآخرين بأنَّ المرء قد أدرك الحق في المسيحيَّة بوحيٍ من الله دون وسيط. وعلى غرار البروتستانت من أنصار مبدأ «الكتاب المقدَّس وحده»، لم يتفق البروتستانت الروحانيون بشأن الحق في المسيحيَّة، ومن ثمَّ بشأن ما يجب أن يؤمن به المسيحيون ويفعلونه. كما زادوا من حدَّة المشكلة التي سعوا إلى حلها من خلال تنسيب أهمية التفسير الكتابي في محاولة لتجاوز الخلافات العقائدية. وظنوا خطًا أنَّهم وجدوا وسيلة للتخلص من التعددية البروتستانتية من خلال الانفتاح على الله والتضرُّع إليه، لكنهم في الواقع أضافوا المزيد من ادِّعاءات الحقيقة وأشكال البروتستانتية المتصارِعة إلى تلك الادِّعاءات والأشكال التي سعوا إلى تجاوزها بالأساس. لقد انجروا إلى السجالات والجدالات التي أرادوا تجاوزها، وتعرَّضوا للسخرية والتشنيع من قِبل الخصوم البروتستانت والكاثوليك ومجدِّدي المعموديَّة الذين استغلوا التأكيدات المقابلة للروحانيين. ولذلك، ازدادت الادِّعاءات المتضاربة حول الفهم الحقيقي للكتاب المقدَّس من خلال السرديات المتنافِسة عن الوحي أو الإلهام الحقيقي من الله.

لم يكن واضحًا تمامًا آنذاك -ولا يزال غير واضح تمامًا اليوم- مَن كان (أو ربما يكون اليوم) على حق مِن بين أولئك الذين يدَّعون أنَّ لديهم «الروح القُدُس». فالمعايير المشتركة للحكم ليست واضحة ولا يمكن تصوُّرها كما يبدو. وتتجلى هذه الإشكالية في الادِّعاءات المقابِلة بأنَّ شخصًا ما لديه الروح القُدُس ضد مُدَّعين متنافِسين -بغض النظر عن مدى حِدَّتها- مثلما أدرك الكاثوليك والبروتستانت الذين وجَّهوا انتقادات لاذعة للروحانيين في القرن السادس عشر، وكما رَدَّد مزدرو الحماس الديني في عصر استرداد الملكية الإنجليزية، وعلى نحو ما يواصل أعداء المسيحية العلمانيون الإلماح إلى هذه المسألة حتى يومنا هذا. قد يُنظَر إلى فلسفات العصر الجديد وبرامج تحقيق الذات المختلفة اليوم، استنادًا إلى محتوى وأُسس ادِّعاءاتها، على أنَّها مُماثَلة حديثة لروحانيَّة (Spiritualism) عصر الإصلاح، والوريث المُعَلْمَن للأرواحيَّة (Spiritism) والخَفِيّانية (Occultism) البريطانية والأمريكية في القرن التاسع عشر التي سعت إلى الالتقاء بأرواح الموتى.

لم يتمكَّن الروحانيون البتَّة من تجاوز الجدل العقائدي، كما زعموا، من خلال التقليل من أهمية المذاهب أو الأسرار أو العبادة الرسمية. بل كانت تأكيداتهم لتحقيق هذه الغاية مجرد ادِّعاءات حقيقة جديدة حول عدم الأهمية النسبية المفتَرَضة للجوانب المركزية التقليدية للإيمان والحياة المسيحية التي استمرت الغالبية العظمى من البروتستانت في مشاركتها مع الكاثوليك في الحقبة الحديثة المبكرة. والواقع أنَّ هذه الادِّعاءات الروحانية أضافت نوعًا جديدًا من ادِّعاءات الحقيقة المتنافِسة للادِّعاءات الموجودة بالفعل. ودخل حِلفٌ جديد في الجدل العقائدي بين المسيحيين، سعى إلى التقليل من أهمية الكتاب المقدَّس والعقائد والممارسات الدينية برمَّتها، بطرائق رفضها جميع الكاثوليك والإصلاحيين الحاكميين أو السلطانيين من البروتستانت وجماعة تجديد المعموديَّة في القرن السادس عشر، لكن تبنَّاها العديد من المسيحين في مطلع القرن الحادي والعشرين[91]. إنَّ تنسيب المذاهب مستمدٌّ من التعدديَّة العقائديَّة بالإضافة إلى مبدأ عدم التعارض، وسيتبيَّن فيما بعد أنَّ له تأثير قوي في المستقبل. وقد اجتاز تنسيب المذاهب هجمات التنوير على الدين المُوحَى به ويستمر حتى اليوم في

التمظهر ليس فقط في المحاججات ضد ادِّعاءات الحقيقة الدينية، ولكن أيضًا بين ملايين المسيحيين الذين يبدو أنَّهم يعتبرون مسائل تفسير الكتاب المقدَّس والعقيدة والعبادة والممارسات الدينية أقل أهمية بكثير من نوع من الكياسة الأخلاقية التقليدية تجاه الآخرين. ويبدو أنَّهم قد استقروا ضمنيًا على معنى «مِنْ ثِمَارِهِمْ تَعْرِفُونَهُمْ».

في مناظرة لايبزيغ سنة 1519، قال لوثر إنَّ الكتاب المقدَّس هو السلطة والمرجعيَّة الوحيدة للمسيحيين «ما لم يظهر إلهامٌ أو وحيٌ جديد مُتفقٌ عليه». وبطبيعة الحال، لم يقدِّم هو نفسه أيَّة إضافات إلى الكتاب المقدَّس (رغم ارتباط أسئلة عن قانونيَّة أو شرعيَّة الكتاب المقدس بنفس القضية من جهة الوحي الماضي المزعوم). غير أنَّ آخرين لم يوافقوا على ذلك فحسب، بل أشاروا إلى أنَّ الوحي الجديد من الله هو بالتحديد الوسيلة الملائمة لتجاوز المآزق الراسخة في الخلافات التفسيرية ومن ثمَّ الخلافات العقائدية. يمكن فهم مثل هذه الادِّعاءات على أنَّها تعزيز للمعتقدات المتعلقة بالاستنارة بالروح القُدُس، والتي تمثِّل نقطة أخرى على امتداد الطيف نفسه. وقد يُنظر إليها أيضًا على أنَّها خطوة جديدة فيما يتعلق بأساس ادِّعاءات الحقيقة. وإذا كان الإله الحي حقيقيًّا ويمكن أن يتجلى بذاته للبشر، كما اعتقد جميع المسيحيين المعاصرين الأوائل، فقد بدا من التسرُّع -بل من العبث ميتافيزيقا- الإصرار على أنَّه لا يستطيع فعل ذلك على نحو قاطع في أوروبا في القرن السادس عشر تمامًا كما فعل في مملكة إسرائيل القديمة.

كان ثمَّة إقرارٌ بهذه الاحتمالية طيلة قرون عديدة. وقد أدَّى ذلك إلى مخاوف واسعة النطاق وطويلة الأمد بشأن التجارب الدينية الفردية الخارجة عن إطار الكتاب المقدَّس داخل الكنيسة الرومانية، من متصوفة راينلاند في العصور الوسطى إلى حركة الألومبرادوس «Alumbrados» (المُتنوِّرون الإسبان) إلى القديسين الرؤيويين في إيطاليا في القرن السابع عشر وما بعده. وبين الجماعات الكاثوليكية، عُدَّت احتمالية مثل هذا «الوحي الخاص» أمرًا بدهيًّا؛ إذ يكمن اللغز الرئيسي في تحديد ما إذا كان أصله في الحالات الفردية إلهيًّا أم شيطانيًّا. وكما هو الحال مع تفسير الكتاب المقدَّس وحراسة العقيدة، كانت هذه الأحكام من الواجبات المنوطة بالسلطات الكنسيَّة

المفوَّضة رسميًّا. فعلى سبيل المثال، المحقِّقون الذين سجنوا القديس والواعظ الباسكيِّ إجناتيوس لويولا عام 1526، استجوبوه أيضًا ووجَّهوا اللوم إليه ثمَّ أطلقوا سراحه، وهي عملية كرَّرها الدومينيكان في سالامانكا في العام التالي[92]. وبغض النظر عن التحديات التي تطرحها التجليات الخاصة المفتَرَضة للأفراد، أكَّد القادة الكاثوليك الفكرة القديمة القائلة بأنَّ الروح القُدُس قد أرشدَ الكنيسة وادِّعاءاتها للحقيقة بحسب وعود يسوع: «وَأَنَا أَقُولُ لَكَ أَيْضًا: أَنْتَ بُطْرُسُ، وَعَلَى هذِهِ الصَّخْرَةِ أَبْني كَنِيسَتِي، وَأَبْوَابُ الْجَحِيمِ لَنْ تَقْوَى عَلَيْهَا،» و«وَهَا أَنَا مَعَكُمْ كُلَّ الأَيَّامِ إِلَى انْقِضَاءِ الدَّهْرِ». (متى 16: 18، 28: 20).

لقد كان للوحي خارج الكتاب المقدَّس نتائج مختلفة بين المسيحيين الذين رفضوا الكنيسة الرومانية. وعلى غرار تركيز الروحانيين على تأثير الله المباشر بدون وسيط، قدَّم هذا الوحي احتمالية حل الإشكالية التي خلقها مبدأ «الكتاب المقدَّس وحده». فما الذي يمكن أن يكون أكثر مرجعيَّة في سياق الادِّعاءات المتضاربة من قِبل مفسري الكتاب المقدَّس البشريين، أو التأكيدات المتصارِعة حول شهادة الروح القُدُس، من كلمات مباشرة وخالصة من الله نفسه حول ما يجب أن يؤمن به المسيحيون ويفعلونه؟

منذ بداية عصر الإصلاح، بدءًا من توماس مونتسر وأنبياء تسفيكاو (Zwickau Prophets)، اعتبر العديد من المسيحيين الوحي المباشر من الله ليس مُكمِّلًا للكتاب المقدَّس فحسب، بل المفتاح الضروري لفهم معانيه حتى أنَّه يحل محله بالكليَّة في بعض الحالات. وأقْرَنَهُ مونتسر بالشكوكيَّة الراديكالية حول وثوقيَّة نصوص الكتاب المقدَّس، وتساءلَ في عام 1521: «أي نوع من اليقين الإيماني هذا الذي يأتي من الكتب؟ ربما كَذَبَ [مؤلفو الكتاب المقدَّس] فيما كتبوه؟ كيف لنا أن نعرف ما إذا كان صحيحًا؟»[93]، وقدَّمَ الأنبياء الرُؤيَويِّون مثل لينهارد وأورسولا جوست، إلى جانب باربرا ريبستوك، ادِّعاءات قوية بشأن الوحي المباشر من الله في ستراسبورغ في أواخر عشرينيات القرن السادس عشر. وأثَّروا في نبي مزعوم آخر، هو ملكيور هوفمان الذي كان له تأثير كبير في تأسيس حركة مجدِّدي المعموديَّة الهولنديين، بما في ذلك أشهر الشخصيات التي ادَّعت النبوَّة في القرن السادس عشر، الملك يان فان ليدن من مونستر الذي لقَّبَ نفسه باسم «الملك داوود الجديد» وأعلن نفسه ملكًا على القدس الجديدة[94]. وهناك أيضًا

ديفيد جوريس، أهم زعيم هولندي من مجدِّدي المعموديَّة في أعقاب أحداث مونستر مباشرة، الذي اعتبره أتباعه نبيًّا مُلْهَمًا من الروح، وكذلك هندريك نيكلايس، مؤسس طائفة «العوائليون» أو «عائلة المحبَّة» (Familia Caritatis) في أربعينيات القرن السادس عشر[95]. وقد ادَّعى العديد من الأشخاص في إنجلترا، منذ عهد إليزابيث وحتى الثورة، أنَّهم أنبياء أو شخصيات ميسانيَّة، أمثال ويليام هاكيت (أُعدِمَ في عام 1591)، وجون تراسك (الذي مَزَجَ بين عناصر العائليَّة والطهرانية الراديكالية في عام 1610)، والسيدة إليانور ديفيس (التي استمرت مسيرتها بصفتها نَبِيَّة من عام 1625 حتى وفاتها عام 1652)[96]. وقد أثبت الانهيار الفعلي لكل من الوصاية والرقابة الكَنسيَّة في إنجلترا خلال أربعينيات وخمسينيات القرن السابع عشر، بالإضافة إلى التفكُّك الذي أعقب الحربين الأهليتين، أنَّهما أرضية خصبة لادِّعاءات عديدة عن النبوءات والتأكيدات المعنيَّة بالوحي الجديد من الله وسط نشأة راديكالية دينية تدميريَّة غير مسبوقة على الصعيدين الاجتماعي والسياسي منذ العقد الأول من الإصلاح في وسط أوروبا[97].

ولم تقتصر هذه الظاهرة على أوروبا إبان الحقبة الحديثة المبكرة؛ إذ استمر العديد من مُدَّعي النبوَّة والمسيانيَّة في تقديم ادِّعاءاتهم حتى يومنا هذا. وعادة لا يفكِّر المؤرخون المتأثِّرون بالافتراضات الاستبداليَّة حول التغيير بمرور الزمن في هذه المسألة عبر التقسيم بين الحقبة الحديثة المبكرة والحقبة الحديثة، ولكن حريٌّ بهم ذلك من أجل رؤية الديمومة التاريخية التي يجري تجاهلها في كثير من الأحيان. ربما يكون المثال الحديث الأشهر والأكثر نجاحًا هو مُدَّعي النبوَّة الأمريكي جوزيف سميث، الذي كانت له علاقات زواج متعددة، وهو مؤسِّس كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة في مطلع القرن التاسع عشر شمال ولاية نيويورك[98]. تتشابه تأكيدات سميث حول أهمية الرؤية الْوَحْيِيَّةِ التي ادَّعى أنَّه تلقاها في عام 1820 بشكل لافت للنظر مع الادِّعاءات التي قدَّمها أحد أتباع طائفة الصاحبيين المسيحِيَّة (الكويكر)، جورج فوكس: كان التنافر المربِك بين الطوائف المسيحية المتصارِعة وادِّعاءاتها المتناقضة من أبرز سِمات «المنطقة المشتعلة» في نيويورك خلال الصحوة الكبرى الثانية وكذلك في إنجلترا حيث «انقلبَ العالم رأسًا على عقب»، وحيث بدأ فوكس بالوعظ عام 1647[99]. وفي حين

ادَّعى فوكس «فتوحات» «النور الداخلي»، ادَّعى سميث رؤية «ملائكة» الله واكتشاف الألواح الذهبية التي تحتوي على النص الأصلي لكتاب المورمون، بالإضافة إلى ادِّعاء الوحي النبويِّ المستمر الذي يتنزَّل عليه. وكلٌّ منهما كان يدَّعي تجاوز ادِّعاءات الحقيقة المتصارِعة للطوائف المسيحية التي يقودها. تشمل التمظهرات الأكثر حداثة للادِّعاءات المماثِلة تلك الادِّعاءات الخاصة بجيم جونز وكنيسة «معبد الشعوب» التي انتهت بفاجعة مأساوية حظيت بتغطية إعلامية كبيرة إثر انتحار مئات الأفراد في جمهورية غيانا في عام 1978، بالإضافة إلى ديفيد كوريش وطائفة الفرع الداوودي في ولاية تكساس، الذين لقوا حتفهم في حريق هائل أثناء الاشتباك مع عملاء مكتب التحقيقات الفيدرالي في عام 1993[100]. من الواضح أنَّ كل هؤلاء الأفراد والحركات التي ألهموها يختلفون عن بعضهم البعض في جوانب مهمَّة، وأنَّ تلك الحركات نشأت في سياقات مختلفة اختلافًا جذريًّا. لكنهم يتشاركون أيضًا، بشكل صريح أو ضمني، في ادِّعاء حقيقة أساسي: هذا الوحي المباشر خارج الكتاب المقدَّس يقدِّم لنا الوسائل للإجابة عن أسئلة الحياة وتجاوز التعدديَّة البروتستانتية التي نشأت، تاريخيًا وتجريبيًا، من الالتزام بمبدأ الكتاب المقدَّس وحده. هذه التعدديَّة تتجلى بشكل خاص في الدول الديمقراطية الحديثة، في ظلِّ الغياب المفروض قانونًا للرقابة العقائدية من قِبل أيَّة سلطات سياسية مذهبيَّة أو فِرقيَّة، وهي مسألة سنعيد النظر فيها في الفصلين الثالث والرابع.

ومع ذلك، لم تكبح ادِّعاءات الوحي الجديدة خارج الكتاب المقدَّس جماح التعددية الدينية، مثلها في ذلك مثل الروحانيَّة. بل الأمر بعين الضد، فقد ساهمت في انتشارها في عصر الإصلاح واستمرت في القيام بذلك منذ ذلك الحين وحتى الآن. حتى الإلمام السريع بادِّعاءات مونتسر وهوفمان وجان فان ليدن ونيكلايس وتراسك وغيرهم خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر يُظهر أنَّهم ادَّعوا أشياءً متباينةً ومتناقِضةً باعتبارها وَحيًا من الله؛ من حتميَّة العنف الأبوكاليبتيكي الرُؤيَوِيِّ إلى الانسحاب السِلمي من المشاركة السياسية، ومن حتمية الطقوس والليتورجيات الجديدة إلى عدم أهمية ظواهر الأمور في العبادات الدينية. إنَّ مبدأ عدم التناقض يجعل من المؤكَّد أنَّه لا يمكن لكل شيء أن يكون صحيحًا، كما رأى النقَّاد دائمًا ولاحظوا بشكل صحيح. كما أنَّ مسألة كيف

يمكن تقييم ادِّعاءات الحقيقة المتنافِسة بصورة مُقنعة، سواء بين الأوروبيين في الحقبة الحديثة المبكرة أو بين الأوروبيين الآن، لا تزال مستعصية على الحل أكثر من المعايير المحتملة لتقييم الادِّعاءات المتنافِسة للروحانيين، أو في الواقع الادِّعاءات المتباينة بين البروتستانت فيما يتعلق بمَن يُقدِّم تفسيرات كتابية يقرُّها الروح القُدُس.

من الناحيتين التجريبية والتاريخية، فإنَّ التوكيدات المتنافسة بشأن الوحي المباشر من الله تؤدي فقط إلى تأزم الحالة التي تهدف إلى تسويتها بالأساس. فمنذ أن بدأ جوزيف سميث في تقديم ادِّعاءاته لأول مرة في عشرينيات القرن التاسع عشر، على سبيل المثال، لم تعتبر الغالبية العظمى من المسيحيين وغيرهم من غير المورمونيين أنَّها مُداخلات توضيحية تُكمِّل ادِّعاءات الحقيقة المسيحية وتُشبعها، بل اعتبروها انحرافات غريبة ومرفوضة بشدَّة ومختلفة عنهم[101]. ونتيجة لذلك، أصبحت المورمونيَّة عنصرًا إضافيًا في المشهد الديني للولايات المتحدة والعالم في الحقبة المعاصرة، وفي تحليل جان شيبس صارت تقليدًا دينيًّا جديدًا يختلف عن المسيحية التاريخية مثلما أثبتت المسيحية القديمة اختلافها عن اليهودية[102]. وقد رُفِضَت بعض تأكيدات قديسي الأيام الأخيرة المركزية بطرائق مختلفة ومثيرة للانقسام الحاد من قِبل العديد من الجماعات المترابطة تاريخيًّا والتي نشأت عن كنيسة قديسي الأيام الأخيرة. وعلى الرغم من الخلافات مع بعضها البعض، تشمل هذه الجماعات «كنيسة مجتمع المسيح» (كانت تعرف باسم «كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة» منذ 1872 حتى 2001) وكنيسة يسوع المسيح الأصولية لقديسي الأيام الأخيرة، وهي أكبر طائفة لا تزال تمارس الزواج المتعدد[103].

إنَّ الرجوع إلى سلطة أو مرجعيَّة التأثير المباشر لله زاد من حدَّة المشكلة التي كان من المفترض أن يحلها، سواء كان هذا الرجوع مبدأ تأويليًّا تكميليًّا، أو إصرارًا على حقيقة عمل الروح في قلب المؤمن، أو ادِّعاء وحي إلهي جديد من الناحية الجوهرية. غيرَ أنَّ هذه لم تكن الإجراءات الوحيدة الممكنة في مواجهة الخلافات غير المرغوب فيها التي نشأت عن مبدأ «الكتاب المقدَّس وحده». ماذا عن العقل؟ منذ بداية الإصلاح، استخدم جميع المصلحين البروتستانت العقلانية الخطابية، بطريقة أو بأخرى، في التعبير عن ادِّعاءاتهم الخاصة وفي الجدل العقائدي؛ فمثلًا، كيف ترتبط

نصوص كتابية معيَّنة بادِّعاءات محدَّدة حول الأسرار؟ أو كيف يمكن فهم النصوص من أسفار الكتاب المقدَّس النبويَّة فيما يتعلق بالأناجيل؟ حتى التقليل من أهمية العقل فيما يتعلق بقوة الروح اعتمد -وما زال يعتمد- على التمييز العقلاني بينهما. لقد كانت الأسئلة المهمة على وجه التحديد: كيف، وبأيَّة طريقة، ووفق أي نطاق، يجب استعمال العقل في كل من تحديد الحق المسيحي وفي إرشاداته للحياة المسيحية؟

كانت المشكلة التي سرعان ما ظهرت منذ عشرينيات القرن السادس عشر هي أنَّ أولئك الذين رفضوا الكنيسة الرومانية اختلفوا حول دور العقل في جميع هذه الجوانب، تمامًا كما اختلفوا فيما بينهم حول تأثير الروح القُدُس. فقد استخدم زوينجلي العقل في تفسيره للكتاب المقدَّس، على سبيل المثال، للمحاججة ضد عقيدة الحضور الحقيقي للمسيح في الإفخارستيا التي دافع عنها لوثر[104]. بينما استخدم اللاهوتي الإسباني مايكل سيرفيتوس (1511-1553) العقل لإعادة النظر في الفهم التقليدي لعقيدة الثالوث ورفضها باعتبارها غير كتابيَّة وغير منطقيَّة وغير مفهومة[105]. ومن خلال تأثيره في المصلحين الإيطاليين مثل فاوستو سوتسيني (1539-1604)، أصبح سيرفيتوس ومعتقداته جزءًا من تيار المسيحية اللاثالوثية التي شكَّلت في القرن السابع عشر المئات من الجماعات الأخوية البولندية وكذلك السوسينيانيَّة (Socinianism) في الجمهورية الهولندية وإنجلترا، والتي بدورها عضَّدت ظهور التوحيديَّة (Unitarianism) في العصر الحديث[106]. لكن في الوقت نفسه، أثناء عصر استرداد الملكية في إنجلترا، عَارَضَ اللاهوتيون المنفتحون (Latitudinarian) ومن بينهم إدوارد ستيلينجفليت (1635-1699) وجون تيلوتسون (1630-1694) بشدَّة الإنكار السوسيناني لعقيدة الثالوث، ودافعوا عن آرائهم اللاهوتية باعتبارها عقلانيَّة ضد ادِّعاءات الطهرانيين والكويكرز وغيرهم من المنشقين الذين زعزعوا استقرار إنجلترا خلال أربعينيات وخمسينيات القرن السابع عشر والذين أثاروا مشكلات عديدة بمجرد عودة تشارلز الثاني إلى العرش[107].

وفي حين شدَّد اللاهوتيون المنفتحون، أو كما يُقال اللاتيتوديون (Latitudinarian)، على أهمية العقل في تسويغ الكتاب المقدَّس باعتباره كلمة الله وفي ترسيخ الحقائق الكتابيَّة الأساسية، استخدم الروحانيون العقل للجدال ضد وثوقيَّة الكتاب المقدَّس نفسه. فكلما

زاد الشك في النص الكتابي، كما اعتقدوا، زادت قوة البحث عن الحقيقة جوانيًّا، من خلال الروح القُدُس الذي يتكلم في القلب. وفي العقود الأولى من الإصلاح، جَمَعَ سيباستيان فرانك، في «الكتاب المختوم بسبعة أختام»(The Book Closed with the Seven Seals) (1539)، النصوص الكتابيَّة المقابِلة كحُجَّة ضد اتساق الكتاب المقدَّس[108]. وقد استُخدِمَت الاستراتيجية نفسها في عام 1660 بمزيد من التفصيل وبصورة أكثر تعقيدًا من قِبل المُفسِّر الإنجليزي صموئيل فيشر (1604-1665)، وهو معمداني سابق ربطَ هجومه الشديد على وثوقيَّة «النصوص البرَّانية المجرَّدة المُدرجة في الكتاب المقدَّس» بالدفاع عن «الحقيقة المقدَّسة والنور الداخلي والروح القُدُس» كأساس ضروري للإيمان والحياة المسيحية[109]. في هذا الربط، كان فيشر يشبه بعض المَجمعيين أو المَحفليين الهولنديين، والروحانيين العقلانيين في هولندا، وكان بعضهم أصدقاء لسبينوزا، أحد أبرز المنتقدين للكتاب المقدَّس وأحد المتأثرين بآراء فيشر في القرن السابع عشر. وقد ادَّعى المَجمعيون أمثال بيتر بالينج ويار يج جيليس في ستينيات وسبعينيات القرن السابع عشر أنَّ إملاءات العقل والنور الداخلي من الله هما الشيء نفسه. ومن ثمَّ، كانت الروحانيَّة البروتستانتية جسرًا إلى العقلانية والطبيعانيَّة الحديثة في تفسير الكتاب المقدَّس[110].

وكما يتبيَّن من هذه الأمثلة القليلة، كان دور العقل مثيرًا للجدل والخلاف، على غرار الروح القُدُس، في تحديد الحق المسيحي والتعبير عنه. في عام 1660، أكَّد العالِم الإنجليزي جيريمي تايلور (1613-1667) أنَّه «لا يتسنى لكل عقل بشري أن يمتلك الصواب المُطلق، ولهذا لا يسعنا الوثوق بكل عقل بشري»[111]. لا مشاحة في ذلك. لكن ما الذي يجب الوثوق به؟ إنَّ عجز العقل عن حل الخلافات العقائدية البروتستانتية لم يجعله النقيض التام للاحتكام إلى الروح القُدُس، بل بالأحرى توأمه غير المتماثل. وكلاهما عزَّز التعددية العقائدية عوضًا عن تخفيف حدَّتها، وعمل على تعقيدها بدلًا من توضيحها؛ تلك التعدديَّة التي سعوا إلى كبح جماحها في الأساس. ولا يمكن للعقلانية الخطابية أن تتجاوز صراع الجدل العقائدي باعتبارها وسيلة محايدة لتحديد ماهية الحق المسيحي؛ لأنَّ المتنازعين اختلفوا اختلافًا جذريًّا حول طابع تلك العقلانية وبوصلتها وتطبيقها. لذا فقد أصبحت وسيلة أخرى تفاقمت من خلالها التعددية

البروتستانتية بدلًا من الهيمنة عليها. لقد اتَّهم لوثر زوينجلي بوضع حدود -دون روِيَّة أو تَبصُّر- لقدرة الله المطلقة ومُناقَضة المعنى الواضح للكتاب المقدَّس: «Hoc est corpus meum» التي تعني بالتحديد «هذَا هُوَ جَسَدِي». «لأنه إذا سمحنا بمثل هذا العنف في مقطع واحد»، كما يرى لوثر، فإنَّه «يمكن للمرء أن يقول، دون الاستناد إلى أي أساس في الكتاب المقدَّس، إنَّ كلمة «هُوَ» تُعادل كلمة «يدل على»، ولذا سيكون من المستحيل إيقاف هذا العنف في أي مقطع آخر في الكتاب المقدَّس. إذن، جميع الأسفار المقدَّسة ستصبح باطلة؛ لأنَّه لن يكون هناك سبب وجيه يجعل مثل هذا العنف مشروعًا في مقطع واحد وغير مشروعٍ في مقاطع أخرى»[112]. كما هاجم كالڤن وكثيرون آخرون التأكيدات والادِّعاءات الضد-ثالوثيَّة باعتبارها إصرارًا شائنًا على أنَّ تجلي الإله المتعالي، إله الكتاب المقدَّس، يتوافق مع محدوديَّة العقل البشري الساقط. وحذَّرَ كالڤن من أنَّه «إذا كان علينا في أي مرحلة من مراحل الأسرار المخبوءة في الكتاب المقدَّس أن نتفلسف برصانة وعدم مغالاة»، فإنَّه يمكننا ذلك فيما يتعلق بعقيدة الثالوث. «إذ كيف يمكن للعقل البشري -بحسب مقاييسه الخاصة- أن يحدِّد جوهر الله الذي لا يُقاس؟»[113] كما لو أنَّ حقائق الله المُتجلية يجب أن يُدركها البشر!

أشارت مثل هذه السجالات بدورها إلى أنَّ الادِّعاءات المتباينة حول المسيحية الحَقَّة كانت لا تنفك عن الخلافات حول طبيعة القدرات البشرية، التي كانت نفسها محل نزاع شديد بين المسيحيين نتيجة للإصلاح. كيف سقط الإنسان نتيجة الخطيئة الأولى؟ هل فَسَدَ العقل البشري بالكامل، وضَعفت إرادة البشر تمامًا فيما يتعلق بالحياة المسيحية ومسائل الخلاص؟ إذا كانت الإجابة «لا»، فما الذي يمكن أن يحققه العقل البشري وإرادة البشر؟ وما الذي يطمحان إليه؟ لقد كان للإجابات عن مثل هذه الأسئلة تأثيرات عميقة في الأخلاق وعلاقتها بالسياسة أيضًا، كما سنرى في الفصل الرابع. ولأنَّ طبيعة القدرات البشرية كانت محل نزاع، فإنَّ الاحتكام إليها لم يستطع حل الخلافات بشأن العقيدة المسيحية. بل عوضًا عن ذلك، أصبحت طبيعتها -وظلَّت- ساحةً أخرى للنزاع، مما عزَّز التعدديَّة العقائدية التي ميَّزت الإصلاح منذ أوائل عشرينيات القرن السادس عشر.

وعليه، فقد تكرَّرَ المأزق حول القدرات البشرية بصورة مماثلة لما حدث بين كالڤن وسيرفيتوس في نهاية القرن السابع عشر بين المنفتحين الإنجليز من جهة والربوبيين أمثال تشارلز بلونت (1654-1693) وجون تولاند (1670-1722) من جهة أخرى. وقد كتب تولاند: «نحن نؤمن بأنَّ العقل هو الأساس الوحيد لليقين، وأنَّ لا شيء مُوحَى به، سواء من حيث طبيعته أو وجوده، مُستثنى من سبر أغواره أكثر من ظواهر الطبيعة العادية»[114]. المفارقة هنا أنَّه في دفاعهم عن وجود أسرار تجاوز طور العقل (suprarational) في الدين ضد الإنكار الربوبيِّ، أصرَّ الكُتَّاب المنفتحون (Latitudinarian) على أفضلية الكتاب المقدَّس باعتباره كلمة الله الحقَّة ذات الحُجيَّة المُطلقة، ومن ثمَّ غرقوا مرة أخرى في دوَّامة الجدل التفسيري الناتج عن مبدأ «الكتاب المقدَّس وحده»، الذي يحتكم إلى العقل الذي من المفترض أن يكبح جماحه في المقام الأول[115]. وعِوضًا عن تقديم توليفة جديدة وشاملة من الإيمان والعقل من أجل استعادة الكنيسة، كما كانوا يعتزمون، وَجَدَ المنفتحون أنفسهم في وضع جديد من صُنع أيديهم في الطيف الشامل للبروتستانت الإنجليز.

وتزامن رفض كل من الخطيئة الأولى وكفَّارة المسيح مع ادِّعاءات الربوبيين القوية حول قدرة العقل البشري على تحديد ماهية الحقيقة الدينية[116]. يمكن للربوبيين الإشارة إلى العديد من النجاحات التجريبية والتقدُّم النظري الكبير في شرح انتظامات الطبيعة منذ أيام جاليليو وبيكون، والتي بلغت ذروتها في اكتشافات أعضاء الجمعية الملكية في لندن وفي إنجازات نيوتن المذهلة. والسؤال هنا: إذا كان العقل قويًّا وفعَّالًا بشكل واضح عند استخدامه في تفسير الطبيعة، فلماذا لا نستخدمه أيضًا في مسائل العقيدة المسيحية المثيرة للجدل والخلاف؟ كتب توماس سبرات، المؤرخ الإنجليزي وعضو الجمعية الملكية، في عام 1667: «إنَّ السِمة العامة لهذا العصر هي التعويل على الدين العقلاني»[117]. لقد كان الجدل التفسيري معضلة دائمة، وكذلك التأكيدات المتناقضة حول الإلهام المزعوم من الروح القُدُس، والتي أدَّت إلى إصابة الثورة الإنجليزية المجيدة بسرطان التعدديَّة العقائديَّة والاضطراب والفوضى التي استنكرها الواعظ المشيخيّ توماس إدواردز في عام 1646[118]. لماذا، إذن، لا نُجرِّب استخدامًا أكثر قوة وفعالية للعقل؟ في عام 1563،

جادل سيباستيان كاستيلو في عمله المنشور بعد وفاته، «عن فن الشك والإيمان» (On the Art of Doubting and Believing)، أنَّ العقل وحده يمكنه الفصل في مسائل العقائد المسيحية المتنازع عليها. وكتب: «العقل، في رأيي، هو كلمة أبديَّة يقينيَّة من الله، أقدم بكثير من النصوص والطقوس وأكثر يقينيَّة منها، وبه علَّم الله نفسه قبل وجود أي طقوس أو نصوص، وبه سيعلِّمنا عندما تختفي الطقوس والنصوص، حتى يتعلَّم الإنسان حقًا من الله»[119]. وفي أواخر القرن السابع عشر، قرَّر بعض المُفسِّرين أن يجعلوا أفكارًا فلسفية جديدة إطارهم التأسيسي لتفسير الكتاب المقدَّس[120]، وهي التزامات تمَّ تبنيها وتكييفها وكانت أيضًا مفترَضة سلفًا في هجمات عصر التنوير على الخرافات البدائية المزعومة مثل الإيمان بالمعجزات. وعلى نفس خُطى سبينوزا في رفض الإيمان بالمعجزات في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة» (1670)، أنكرَ بلونت معجزات الكتاب المقدَّس: «إنَّ كل ما هو ضد الطبيعة، هو ضد العقل، وكل ما هو ضد العقل هو عبث محض، ومن ثمَّ يجب رفضه ودحضه أيضًا»، لأنَّ «كل الأحداث تحدث وفقًا لنظام الطبيعة القديم»[121].

إنَّ هذه الحركة العقلانية في تفسير الكتاب المقدَّس، والاعتقاد بأنَّ اللاهوت كان معتمدًا على ادِّعاءات الفلسفة الحديثة من الناحية الفكرية ومُجبرًا على التراجع في ظل تقدُّم نتائج العلوم الطبيعية أكثر من أي وقت مضى؛ سيكون لهما تأثير قوي في كل من أوروبا وأمريكا الشمالية فيما يمكن أن نُطلق عليها اسم البروتستانتية الليبرالية. فمن الناحية المؤسسية، ساعدت مثل هذه الالتزامات في تكوين الافتراضات التي حدَّدت ما يمكن اعتباره معرفةً في الجامعات البحثية الحديثة، وكانت البداية في ألمانيا في القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من أنَّ لاهوتهم كان مصقولًا ومعقدًا، إلَّا أنَّ ألبريشت ريتشل (1822-1889) وإرنست ترولتش (1865-1923) ورودولف بولتمان (1884-1976) شاركوا افتراضات عقلانية نقدية مع هيرمان صموئيل ريماروس (1694-1768) وجوتهولد إفرايم ليسينج (1729-1781)، وتوماس جيفرسون الذي نقَّحَ العهد الجديد بحذف الأجزاء الخاصة بالخرافات والخزعبلات ثم لصق الأجزاء المتبقية معًا فيما يُطلق عليه اليوم اسم «إنجيل جيفرسون»، أمَّا هو فأطلق عليه «حياة يسوع الناصري وأخلاقه»[122]. وعلى نحو ما تبيَّن في الفصل الأول، اعتمدت هذه الافتراضات على

ميتافيزيقا تواطئيَّة انحرفت عن الفهم المسيحي التقليدي لله باعتباره متمايزًا عن الخَلْق بالكليَّة. لذلك لم تكن هذه الصراعات والسجالات اللاهوتية نتاجًا لتاريخانيَّة محايدة ميتافيزيقا ولعلمٍ هو صنيعة النقد النصي للكتاب المقدَّس، وهي مسائل سوف نتناولها بمزيد من التفصيل في الفصل السادس.

ولو فُرِض أنَّ البروتستانت لم يختلفوا إلا حول تفسير الكتاب المقدَّس على هذا النحو، لظلت خلافاتهم محدودة أكثر بكثير مما صارت إليه. ولكن كانت هناك حاجة إلى البحث عن المزيد؛ لأنَّ مبدأ «الكتاب المقدَّس وحده» لم يحقِّق النتيجة المرجوَّة. وسرعان ما أصبح الحل المحتمل لإصلاح الكنيسة في العصور الوسطى المتأخرة مشكلةً كبيرةً وغير مرغوب فيها، تختلف في طبيعتها عن مشكلة كيفية سد الفجوة بين تعاليم الكنيسة الرومانية والممارسات المسيحية في العصور الوسطى المتأخرة. وحتى لو أتت نهاية العالم المنتظرة في الواقع، لمَا ظلَّت مشكلة الخلاف بين البروتستانت تحظى بهذا القدر من الأهمية طيلة فترة طويلة. لكنَّ نهاية العالم لم تأتِ. عوضًا عن ذلك، وبالإضافة إلى خلافاتهم العقائدية المستمرة مع وجود مدافعين عن الكنيسة الرومانية قبل مَجْمَع ترنت وبعده، اختلف البروتستانت فيما بينهم على جبهات متعددة. لقد اختلفوا حول معنى نصوص الكتاب المقدَّس وتحديد أولوياتها، وعلاقة تلك النصوص بالعقائد المتعلقة بالأسرار المقدَّسة، والعبادة، والنعمة، والكنيسة، وغير ذلك. واختلفوا أيضًا حول المبادئ التفسيرية الشاملة التي يجب أن ترشدنا في فهم الكتاب المقدَّس، مثل العلاقة بين العهدين القديم والجديد أو جواز الممارسات الدينية المُحرَّمة صراحةً أو المنصوص عليها في الكتاب المقدَّس. كما اختلفوا حول العلاقة بين تفسير الكتاب المقدَّس وممارسة العقل وتأثير الله في قلوب المسيحيين. واختلفوا كذلك حول ما إذا كانت ادِّعاءات الحقيقة الصريحة والجوهرية مهمَّة للكينونة المسيحية (وإذا كانت مهمَّة حقًا، فإلى أي مدى؟)، مع تنسيب بعض الروحانيين ومُدَّعي النبوَّة لمكانة العقائد في الحياة المسيحية.

وكانت النتيجة النهائية هي تعدديَّة عقائدية واجتماعية بروتستانتية غير منشودة، حيث ظلَّ عدد ونطاق وطابع ادِّعاءات الحقيقة التي أكَّدها وعاشها مناصروها داخل

الطوائف والفِرق المختلفة مفتوحًا إلى ما لا نهاية. واستمر الخلاف الديني، لكنَّ انتشاره كان مخيبًا للآمال. وفي الفصلين الثالث والرابع سوف نسبر أغوار النتائج السياسية والاجتماعية والأخلاقية لهذا الخلاف. لقد كان جميع المتنازعين على دراية تامَّة بمبدأ عدم التناقض: إذا كانت ادِّعاءات الحقيقة الخاصة بهم صحيحة، فإنَّ الآخرين مُخطِئون فيما يتعلق بنقاط الخلاف نفسها. وما زال هذا هو الحال في مطلع القرن الحادي والعشرين -وإن كان بدرجة أقل- كما كان في أوائل القرن السادس عشر، على الرغم من أنَّ ملايين الناس يعتقدون الآن أنَّه في الحالة الخصوصية لادِّعاءات الحقيقة الدينية، جرى إلغاء المنطق ليتوافق مع الفردانيَّة الدينية المحمية سياسيًّا والرغبة في كياسة اجتماعية بين الأقران من المواطنين، كما لو أنَّ يسوع، على سبيل المثال، كان حقًّا الله المُتَجسِّد أو ليس الله المُتَجسِّد، على حسب ما يؤمن به المرء.

وبغض النظر عن الاعتبارات المتعلقة بكيفية صمود ادِّعاءات محدَّدة أمام التمحيص العلمي والتاريخي، فمن الواضح أنَّ الأشكال الثابتة للحياة البشرية المشتركة وذات المعنى قد تطوَّرت بالاقتران مع ادِّعاءات الحقيقة والحساسيات التعبُّديَّة وأنماط العبادة الخاصة بالعديد من الكنائس والتقاليد البروتستانتية المختلفة، وكذلك بالاشتراك مع المورمونيَّة. وبطرائقها الخاصة، فإنَّها ببساطة كانت -وما زالت- تمثِّل الإجابات عن أسئلة الحياة التي قدَّمها وعاشها مئات الملايين من الناس منذ القرن السادس عشر. وعلى نفس الشاكلة، فمن الواضح أنَّ المعتقدات التي تبناها أعضاء هذه الكنائس وأنصار تلك التقاليد بشكل فردي ووعي ذاتي قد ألهمت وتستمر في إثارة الحَمِيَّة الدينية والتسخير لخدمة الدين لدى الآخرين من أعمال البر والإحسان، والصدقة، والإيثار، ومساعدة الآخرين. ومن المحتمل أن تكون بعض ادِّعاءاتها المتصارعة للحقيقة القائمة على تفسيرات الكتاب المقدَّس، أو ادِّعاءات الوحي من الروح القُدُس، أو ادِّعاءات الوحي المباشر من الله، أو العقل المقترن بالكتاب المقدَّس هي ادِّعاءات حقيقية. ولكن من الواضح أيضًا أنَّ قواعد كل منها أدَّت -تجريبيًّا وتاريخيًّا- ولا تزال تؤدي إلى انتشار مُطلق لادِّعاءات حقيقة متعارِضة، مع عدم وجود أي معايير مشتركة يمكن بواسطتها الفصل في وجهات النظر المتنافِسة، ولا أيَّة وسيلة مشتركة للحكم بين معايير الحكم الثانوية المتنافِسة.

من المحتمل أن تكون تجديديَّة العِماد الهوتريتية أو لوثريَّة مَجمع ويسكونسن أو المنهاجيَّة-الميثوديَّة الليبرالية أو التوحيديَّة أو عقيدة التعيين المُسبَق [القدر] المزدوج (Double predestination) الذي تبنته المشيخية (Presbyterianism) أو صاحبية (Quakerism) جيمس نايلر، من المحتمل أن يكون كل هذا هو التعبير الأكمل عن الحق المسيحي. وقد تكون عقيدة التبرير بالإيمان وحده صحيحة وربما تكون خاطئة، وربما تكون الأسرار المقدَّسة مهمَّة وربما تكون غير مهمَّة، وقد تكون عقائد معيَّنة ضرورية وربما تكون غير ضرورية، وقد يكون نوعٌ من الليتورجيا الرسمية أو انتظار أن يتكلم الروح القُدُس هي الطريقة التي يريد الله أن يُعبَدَ بها. ولكن كيف يمكن الإجابة عن هذا السؤال؟ لا يمكن أن تتكشف محاولات الإجابة عن مثل هذه الأسئلة إلَّا بناءً على معايير منافِسة هي نفسها محل نزاع وخلاف، وكل مقترحات المعايير الجديدة تؤدي إلى تفاقم المشكلة. ولا توجد أي آليات مؤسسيَّة مشتركة لحل الخلافات البروتستانتية. والدليل واضحٌ لكل ذي بصيرة، ومنتشرٌ طيلة ما يقرب من خمسة قرون. نتيجة لذلك، لا توجد احتمالات منظورة لتحديد أي من وجهات النظر المتنافِسة قد تكون صحيحة بالفعل بناءً على الأسس أو المعايير المطروحة، بغض النظر عن ماهيتها، أو مدى عمق شعور أنصارها تجاه وجهات نظرهم أو تجاربهم. وليس ثمة شك في صدق وإخلاص أحد.

من السهل رؤية تأثير هذا المسار التاريخي والواقع الراهن على تنسيب ادِّعاءات الحقيقة الدينية في العموم. وبوسعنا الاستقراء من حقيقة التعددية البروتستانتية أنَّ الكثير من الناس بحلول نهاية القرن العشرين، خاصة في أوروبا الغربية وكندا، قد توصلوا إلى استنتاج إلحاديّ بأنَّه لا توجد ادِّعاءات دينية صحيحة، أو خلصوا إلى نتيجة شكوكيَّة بأنَّه لا يمكن معرفة أي من تلك الادِّعاءات صحيح وأيها خاطئ، حتى مع استمرارهم في تبنِّي القيم المتجذرة تاريخيًّا في المسيحية أو اليهودية. وفي نفس البيئة الثقافية، أَعْرَضَ العديد من الكاثوليك الغربيين خاصةً منذ المجمع الفاتيكاني الثاني عن بعض ادِّعاءات الحقيقة الخاصة بالسلطة التعليمية لكنيستهم، بما في ذلك ادِّعاءات السلطة بشكل أساسي، وهي الادِّعاءات التي انتشرت خلال القرن التاسع عشر وسط معاداة الحداثة البابويَّة المونتانيَّة المتطرفة. بل اعتبر الكاثوليك العَصْرَنَة الكنسيَّة بمثابة الإقرار

بالاستقلالية الفردية الحديثة، وجعلوا من أنفسهم السلطة والمرجعيَّة الفعلية لكل ما يتعلق بادِّعاءات الحقيقة العقائدية والأخلاقية، وهو ما انتقده جون هنري نيومان في القرن التاسع عشر باعتباره «الحق في التعبير عن الرأي الشخصي الخاص»[123]. هذه المفارقات أو الانحرافات الكاثوليكية عن ادِّعاءات الحقيقة لدى السلطة التعليمية تتماهى بسلاسة مع الثقافة بطيفها الواسع؛ لأنَّ الحماية السياسية والقانونية للمعتقد الديني التي توفرها الدول الغربية الحديثة هي الحاضنة المؤسسيَّة للتعدديَّة المعاصرة، كما سيتبيَّن بنهاية الفصل الثالث. فالتعدديَّة المتزايدة تُعزِّز الانطباع التنسيبيّ بأنَّ كل دِين يمكن أن يكون مجرد مسألة تفضيل شخصي فردي وذاتي وغير عقلاني، ومسرحًا من الإسقاط الفويرباخيّ والفرويديّ، على الرغم من حقيقة أنَّ العديد من المؤمنين بالأديان يستمرون في اعتبار أن معتقداتهم هي المعتقدات الحقَّة.

ومع ذلك، فإنَّ الكثير من المؤمنين بالأديان، المتأثرين بهذه التيارات الثقافية والرغبة في أن يكونوا مُسالمين، يجعلون ادِّعاءاتهم الخاصة بالحقيقة نسبيَّة وذاتيَّة، ويوضِّحون أنَّهم لا يُمثِّلون إلَّا أنفسهم، ويُشَكِّلون آرائهم على أساس تجربتهم الخاصة فقط، أو يختارون طائفتهم الدينية بناءً على أهواءهم وما يجعلهم يشعرون بالراحة[124]. وهكذا، فإنَّ التفضيل الديني الفردي الحديث يتَّسق تمامًا مع تحليل فيليب ريف لما أطلق عليه اسم «الثقافة العلاجية»، بحيث يكون الشاغل الأساسي للحياة هو الشعور بالسعادة والرضا وراحة البال، لأنَّه «لا يوجد ما هو أهم من الشعور الغامر والمراوِغ بالدَّعة والرفاهية»[125]. إنَّ المؤمنين بالأديان الذين يتصرفون بهذه الطريقة يتوافقون ضمنيًّا مع تحليل جيفري ستاوت: فمن الناحية العملية، يُقرِّون بأنَّهم «يتلمَّسون طريقهم في الظلام» ومن ثمَّ فهم يبحثون بحثًا حثيثًا عن النور في مكان آخر، ويتطلعون إلى الذرائعيَّة الشكوكيَّة عند ستاوت[126].

اليوم، وضمن حدود القانون، يتعلق كل شيء بادِّعاءات الحقيقة والممارسات الدينية، وهذا امتدادٌ ومظهرٌ حديث لمجموعة كاملة من الآراء التي أنتجها الإصلاح غير المقيَّد. في المجال العام، لا تتم حماية جميع الآراء البروتستانتية المستمدَّة من مبدأ الكتاب المقدَّس وحده وتفريعاته فحسب، بل أيضًا تتوفر الحماية لجميع الأديان

والادِّعاءات الدينية والادِّعاءات ما بعد الدينية التي تشغل مكانة مماثِلة. ومن ثمَّ، فإنَّه بغض النظر عن البلد الذي يقيمون فيه، فإنَّ جميع الغربيين يعيشون الآن في مملكة التعدديَّة المفرطة واللامبالاة، في عالم الـ«أي شيء» والـ«كل شيء»؛ أي العالم الذي تعمل فيه القوانين والثقافة والمؤسسات معًا من أجل تمكين وحماية مجموعة واسعة من القيم والمعتقدات والالتزامات وغير ذلك. يرى الكثير من الناس أنَّ الاختيار الفردي الذاتي هو النطاق المحدَّد لأي أساس للإجابات عن أسئلة الحياة وسط تعدديتنا المفرطة، وأنَّ أساس مثل هذه الإجابات في المجتمع الغربي اليوم هو أساسٌ تفضيليٌّ واختياريٌّ في الواقع، وبالمعنى الاشتقاقي للكلمة: إنَّها دالةٌ على كلمة الاختيار أو الإرادة (arbitrium)، أي إرادة الإنسان الفردية. والدول الليبرالية الحديثة تحمي هذه النزعة الاختيارية المُطلقة، كما سنوضح في الفصلين التاليين. وقد كانت الاحتماليَّة التي طرحها لوثر في منتصف عشرينيات القرن السادس عشر مثيرةً للجدل، حيث قال: «ربما يؤمن من ضَلَّ وغَوَى بما يشاء بعدئذ، فالأمران سيّان»[127]. لم تكن هذه كلمات أحد المدافعين عن الكنيسة الرومانية الذي يُندِّد بمخاطر الفردانيَّة البروتستانتية؛ بل كلمات لوثر منتقدًا زوينجلي.

الحمد لله، إذن، أنَّ العقل وحده هو الأساس الحقيقي لادِّعاءات الحقيقة الصحيحة حَقًّا. فإنَّه من دون العقلانية الرصينة والمُجرَّدة التي تجاوزت التأكيدات التفضيلية السائدة القائمة على أساس الكتاب المقدَّس، أو وحي الروح القُدُس، أو وحي إلهي جديد، أو العقل الذي لا يزال مقيَّدًا بالكتاب المقدَّس؛ لَما حرَّرنا أنفسنا أبدًا من متاهة ما قبل التنوير. أو هكذا قد يظن المرء، وعلى هذا النحو جادل الكثير من أنصار العقل العلماني بطريقة أو بأخرى، من القرن السابع عشر حتى اليوم. والمَخرج الحقيقي من مأزق الخلافات المسيحية في الحقبة الحديثة المبكرة فيما يتعلق بالإجابات عن أسئلة الحياة، كان وما زال، كما يدَّعي البعض، البتر (الحل الجذري) وليس تضميد الجرح (الحل المؤقت): توظيف مباشر وصارم للعقل وحده بواسطة الفلسفة الحديثة والعلم الحديث. ليس الله بل الطبيعة، ليس الحَمِيَّة والتعصُّب بل النزعة التجريبيَّة، ليس الوحي بل العقل، هي العوامل التي من شأنها أن تُحرِّر البشر

من الممارسات البدائية والحماقات الفارغة للصراعات المسيحية، المكتوبة بدماء الحروب الدينية ومِدَاد الجدالات اللاهوتية.

وقد انضمَّ إلى روَّاد القرن السابع عشر، أمثال هوبز وسبينوزا، عددٌ كبيرٌ من المثقفين والمفكرين في القرن الثامن عشر الذين أكَّدوا بطرائق مختلفة أنَّه ليس الكاثوليكية الرومانية والمسيحية البروتستانتية فحسب، بل جميع الأديان المُوحَى بها، كانت محض خرافات غير عقلانية غَذَّتها الخيالات المخيفة التي استغلَّها الكهنة والقساوسة الطامحون إلى السلطة. لقد كانت المشكلة الجذرية هي الافتراض المشترك بين البروتستانت والكاثوليك أنَّ الأسئلة المتعلقة بالحقيقة والأخلاق والغاية والمعنى يجب الإجابة عنها بطرائق تعتمد على ادِّعاءات الوحي الغَيبِيِّ من لدن الإله المتعالي الذي تَجسَّدَ من أجل خلاص البشرية من الْخَطِيَّةِ. فهل هذا منطقي؟ هل هذا مفهومٌ ونافعٌ؟ هل يمكن أن يصمد أمام تمحيص العقلانية النقدية، سواء في الأشكال القديمة التي أعاد إحياءها مفكرو أواخر عصر النهضة أو كما تطوَّرت في فلسفات الحقبة الحديثة المبكرة؟ إنَّ عقيدة الفلسفة الحديثة، والتعبيرات المختلفة لعصر التنوير، ومفاهيم التقدُّم في القرن التاسع عشر هي أنَّ «العقل وحده» (*sola ratio*) يمكن أن يُحقِّق ما لا يمكن أن يُحققه «الكتاب المقدَّس وحده» (*sola scriptura*) بصورة جَليَّة. وقد كانت القطيعة التامَّة مع الماضي ضرورية على هذا النحو، إلى جانب رفض الخلافات العقائدية التي لا تنتهي والحروب الدينية المدمِّرة في المسيحية. وهكذا، يكون الطريق مُمهدًا نحو مستقبل أكثر إشراقًا وعقلانيةً وازدهارًا للبشرية.

كانت الشكوكيَّة البيرونيَّة (Pyrrhonian Skepticism) من بين الفلسفات القديمة التي تمَّ إحياؤها في عصر النهضة. وقد ازداد تأثير الشكوكيَّة بشكل كبير بعد نشر أول أعمال الفيلسوف الروماني سكستوس إمبيريكوس في عام 1562، وكان تأثيرها محدودًا للغاية في إيطاليا في أواخر القرن الخامس عشر، لكنها انتشرت تحديدًا من خلال كتاب «المقالات» لميشيل دي مونتين (1580). وفي أطول مقالة داخل الكتاب تحديدًا، بعنوان «اعتذار إلى ريموند سيبوند» (Apology for Raymond Sebond)، سَبَرَ مونتين أغوار النسبيَّة الثقافية، والشكوكيَّة في معرفة العالم الطبيعي، وإشكالية الفصل في الادِّعاءات

الدينية المتعارضة[128]. وكما أوضح ريتشارد بوبكين لأول مرة قبل خمسين عامًا، نشأت التطلُّعات والمطامح التأسيسية للفلسفة الحديثة، بدءًا من ديكارت، في بيئة فكرية تسودها البيرونيَّة. ومن ثمَّ، فإنَّ «الفلسفة الأولى» في الحقبة الحديثة، من ديكارت حتى إدموند هوسرل وما بعده، إن جاز القول، لن تكون الميتافيزيقا بلا إبستمولوجيا (نظرية المعرفة). في السياق المعرفي على وجه التحديد، كان الهدف الرئيسي هو تجاوز الريبيَّة الشكوكيَّة حول احتمالية اليقين فيما يتعلق بالمبادئ الأخلاقية والطبيعة البشرية والميتافيزيقا (بما في ذلك الله) والعالم الطبيعي. وفي سياق الآراء المتعارِضة عن الحق المسيحي، كان الهدف هو ضمان أساس عقلاني لمجالات الحياة البشرية التي تغطيها المسيحية، وبالتالي توفير وسيلة لحل الخلافات العقائدية المستعصية والصراعات المدمِّرة. لقد تأثَّر المفكرون المبدعون في القرن السابع عشر بشكل مباشر بالاضطرابات الدينية والسياسية: خَدَمَ ديكارت كجندي في السنوات الأولى من حرب الثلاثين عامًا، على سبيل المثال، وعَاشَ هوبز في المنفى في باريس من أواخر عام 1640 إلى بداية عام 1652؛ بسبب الاضطرابات التي حدثت في وطنه إنجلترا[129].

يمكننا فهم لماذا اعتقد بعض الأنصار أنَّ وحده العقل المنفصل عن الدين هو الذي بوسعه إرساء أساس محايد وقوي للحقيقة؛ فهذا مرده إلى أنَّ الاعتماد على السلطات الكنسيَّة ومُفسِّري الكتاب المقدَّس قد أدَّى إلى العديد من ادِّعاءات الحقيقة المسيحية المتصارِعة. وقد رأينا في الفصل الأول نفس الرغبة المتجسِّدة في نشأة خطاب عقلاني من القرن السابع عشر عن الله والعالم الطبيعي، والتي كانت جزءًا من رغبة أشمل ومضادة للشكوكيَّة للفلسفة الحديثة. وثمة هدفٌ مماثِلٌ كان الدافع وراء المُنظِّرين السياسيين في الحقبة الحديثة المبكرة، كما سنرى في الفصل الرابع. فكل ما أوحَى به الله في الماضي كان غارقًا في الجدل اللاهوتي، ومن ثمَّ كان لزامًا على الإنسان أن يكتشف الحقيقة المتجاوزة للطائفية والفِرَقيَّة في الحاضر وأن يتحقَّق من صحتها في المستقبل بناءً على قدراته العقلانية. وهكذا، سيتعيَّن على الفيلسوف -المُتسلِّح بالعقل وحده- رفض جميع التقاليد الموروثة وعدم الإذعان إلى أيَّة سلطة مزعومة من أجل تجاوزها وطرد الشيطان البيروني، حتى يعيش الأوروبيون في مستقبل أفضل وأقل عدوانية.

كان ديكارت رائد هذا الاتجاه في القرن السابع عشر، وأسَّسَ نموذجًا دام طيلة قرون عديدة: نموذج الفيلسوف الفردانيّ المستقل والمكتفي بذاته الذي يُبيِّن الحقيقة بناءً على العقل وحده، دون الاعتماد على أي شخص آخر. في هذه المسألة، وفيما يتعلق بمناهجهم والسعي وراء الحقيقة، فالمفارقة أنَّ روَّاد الفلسفة الحديثة تجاهلوا الطابع الاجتماعي والتعاضدي المتأصِّل للدوائر المثقفة التي كانوا ينتمون إليها. ولأنَّ رُسُل «جمهورية الآداب» (Republic of Letters) من المفكرين والمثقفين -منذ أوائل القرن السادس عشر على الأقل- كانوا يحشدون كل أنواع ادِّعاءات الحقيقة المتضاربة المتعلقة بأسئلة الحياة؛ لم يستطع الفلاسفة المخاطرة بالثقة في أي من آرائهم[130]. لقد اقتضى العقل أكثر من الموافقة على آراء الرفاق المثقفين، تمامًا كما استلزمَ أكثر من مجرد الموافقة على أيَّة سلطات مزعومة، سواء كانت مسيحية أو غير مسيحية، ميتة أو حية. وكانت النتيجة المنشودة لافتة للنظر بلا شك: فالنجاح يعني أنَّ كل فرد سوف يقرُّ بالحقائق التي اكتشفها الفيلسوف، إذا تلقى تعليمًا مناسبًا وفقًا للعقل، وتجرَّد من التحيزات والخرافات المُضلِّلة. وهذا من شأنه أن يؤدي إلى وضع أساس مشترك ومتجاوِز للمذهبيَّة والفِرَقيَّة للأخلاق والحياة الاجتماعية والسياسة والسعادة البشرية، أساس لا جدال فيه لأنَّه عقلاني بشكل شامل وغير خلافيّ. وبالتالي سيتم تجاوز الصراعات القائمة على تأكيدات دينية اعتباطية، وكذلك الصراعات القائمة على الفلسفات القديمة المفضَّلة. وقد شارك آخرون بالفعل نفس الرغبة في الاستقلال الذاتي العقلاني، وإن كان ذلك مع اتِّجاهات فكرية مختلفة تمامًا. فمثلًا، قبل ديكارت بنحو نصف قرن، قال الفيلسوف الانتقائي جيوردانو برونو (1548-1600) «سأكون جاحدًا ومجنونًا، ولا أستحق هذه المشاطرة في النور، إذا عملت أداةً لشخص آخر ومناصرًا له، وإذا أبصرت الأشياء وأدركت الأمور وأصدرُت الأحكام بواسطة أنوار شخص آخر»[131].

وقد هَالَ مونتين ما رأى من العنف الديني والسياسي المتكرِّر في وطنه فرنسا، وأكَّد على قيمة العُزلة المعرفية في «غرفة منزوية، لنا وحدنا» (أو في حالته، في عُلية منزله بالقرب من مدينة بوردو)[132]. لقد سمحت له العُزلة ليس فقط بالتحدث مع مجموعة واسعة من الكُتَّاب الكلاسيكيين والمعاصرين وهو في حيرة من نفسه عبر

شكوكيَّة براجماتية تخفِّف من حدَّتها الرواقيَّة الجديدة، ولكن أيضًا بالسعي إلى صياغة سياسة عملية وأخلاقيات للتعايش وسط الحروب الدينية الفرنسية[133]. فكانت عزلته عزلةً ذاتيةً وتجربةً إنسانيَّة ثرية -ومن ثمَّ اجتماعية- تَردَّدَ صداها مع مئات الأصوات التي عبَّرَ خلالها عن نفسه وسط نير الاضطرابات المتراوحة للصراع الديني والسياسي. وكانت عُزلة ديكارت مختلفة تمامًا، تشبه كثيرًا عُزلة الشاب جورج فوكس قبل أن يبدأ في طرح آراءه وأفكاره. لقد تحرَّرَ فوكس، أحد قادة طائفة الصاحبيين الأوائل، من وَهْم أباطيل العالم وسِيرة الآخرين، لذلك كتب لاحقًا: «بأمر من الرب، في اليوم التاسع من الشهر السابع لسنة 1643، تخفَّفتُ من علاقاتي، ونأيتُ بنفسي عن كل مُخَالَطَة أو مُصَاحَبَة مع صغير أو كبير»[134]. وعلى نفس الشاكلة، حَكَى ديكارت في عام 1641 كيف سعى في عُزلته التأمليَّة للتخلُّص من التأثير المُشتِّت من الأشخاص الآخرين، سواء في الماضي أو الحاضر، من أجل الكشف عن أُسس الحقيقة. وبعد أن أدرك الآراء الباطلة التي كان يحسبها صحيحة منذ حداثة سنه، وأن ما بناه منذ ذلك الحين على مبادئ هذه حالها من الزعزعة والاضطراب لا يمكن أن يكون إلَّا شيئًا مشكوكًا فيه جدًّا ولا يقين فيه أبدًا؛ أدرك أنَّه يجب عليه البدء من جديد: «فحكمتُ حينئذ بأنَّه لا بُد لي مرة في حياتي من الشروع الجديِّ في إطلاق نفسي من جميع الآراء التي تلقيتها في اعتقادي من قبل، ولا بُد من بدء بناء جديد من الأسس، إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم شيئًا وطيدًا مستقرًا»[135]. كما كَتبَ، وهو يخرج بشكل منهجي عن جمهورية الآداب: «فاليوم وقد واتتني ظروف ملائمة لهذا الغرض، إذ خلَّصتُ فكري من كافة ضروب المشاغل، وأخليتُ نفسي بحمد الله من هزات الانفعالات، وظفرتُ لنفسي براحة مؤكدة في عُزلة مطمئنة، سوف أفرغُ جديًا وفي حرية لتقويض كافة آرائي القديمة على وجه العموم»[136]. وعلى الرغم من أمل ديكارت في أن يدعم أعضاء كلية اللاهوت في باريس أفكاره، فإنَّ التناقض مع الكنيسة الرومانية الكاثوليكية التي ينتمي إليها كان على أشده أكثر من أي وقت مضى، حيث كان ثمة ادِّعاء بأنَّ أهم أعمال الخلاص لإله فاعل ونشط عبر التاريخ تُنْقَل وتحتفظ بسلطتها عبر قرون عديدة من قِبل عدد لا يحصى من البشر في مختلف الطوائف من خلال الليتورجيا المشتركة، والممارسات الأخرى،

والكتاب المقدَّس، والتعاليم الدينية. وفي بيئة مليئة بالخلافات اللاهوتية المستعصية على الحل، فإنَّ ادِّعاءات الحقيقة التي قدَّمها ديكارت وغيره من الفلاسفة المعاصرين هي ادِّعاءات مناوِئة للتقاليد وتزدري السلطات والمرجعيات المفتَرَضة من الناحية المنهجية، كنتيجة طبيعية للحقيقة التي يجري السعي وراءها والتعبير عنها على أساس مبدأ «العقل وحده»، والتي ترتكز على هذا المبدأ كذلك. ومن هنا جاءت الكراهية الشديدة من الفلسفة الحديثة لادِّعاءات الوحي الإلهي على وجه العموم، ولادِّعاءات الكاثوليكية الرومانية على وجه الخصوص.

في باريس طيلة أربعينيات القرن السابع عشر، كان هوبز مُولعًا مثل ديكارت بالهندسة بوصفها نموذجًا لليقين العقلي، على الرغم من أنَّ نظريته المعرفية التجريبية والماديَّة تنتميان إلى فلسفة مختلفة تمامًا عن ثنائية ديكارت العقلانية الميتافيزيقية. لقد ألهمت براهين الهندسة أفكار ديكارت الواضحة والمتميِّزة، كما ألهمت محاولة هوبز لتعريف كل كلمة بدقة ووفقًا لمفاهيمه الخاصة كوسيلة لتجنُّب الخطأ. وقد عبَّر هوبز عن ذلك في كتاب «اللفياثان»: «إنَّ الإنسان الذي يسعى إلى الحقيقة الدقيقة يحتاج إلى أن يتذكَّر ما الذي تعنيه كل تسمية يستخدمها، ويضعها حسب ذلك في المكان الصحيح، وإلَّا سيجد نفسه متعثرًا في الكلمات، كطائر في قضبان الدبق، كلَّما تخبَّط فيها، عَلَق». وهكذا، «يظهر مدى ضرورة أن يتفحَّص أيُّ إنسان يطمح إلى المعرفة الحقيقية تعريفات المؤلفين السابقين، ويصحِّحها حيث تكون قد وُضِعت بإهمال، أو يحدِّدها بنفسه». وعلى الرغم من الاختلافات الكبيرة بينه وبين ديكارت، أصرَّ هوبز أيضًا على السعي وراء الحقيقة بصرف النظر عن الآراء والنصوص والسلطات المتلقاة، وكتبَ: «ومن ثمَّ فإنَّه في التعريف الصحيح للتسميات، يكمن أول استخدام للكلام، وهو اكتساب العلم؛ وفي التعريف الخاطئ، أو في غياب التعريف، تكمن أول إساءة استخدام، ومنها تنشأ كل الفرضيات الخاطئة والخالية من المعنى؛ الأمر الذي يضع الذين يستمدّون تعليماتهم من سلطة الكتب، وليس من تأمُّلهم الخاص، في مرتبة أدنى من مرتبة الجهلة، بقدر ما يكون الذين وُهِبوا عِلمًا حقيقيًّا في مرتبة أعلى من مرتبتهم. ذلك أنَّ الجهل يقع في الوسط بين العلم الحقيقي والمذاهب الخاطئة. لهذا فإنَّ الكلمات هي بدائل النقود لدى الحكماء، لا

يستعملونها إلَّا للحساب، ولكنَّها نقود الحمقى الذين يثمِّنونها بسلطة أرسطو، أو شيشرون، أو توما، أو أي عالِم كان، وإن لم يكن سوى إنسان»[137]. وعلى الرغم من أنَّ هوبز نفسه لم يكن سوى إنسان، فقد اعتمدَ على افتراضاته وبدهياته وتعريفاته الخاصة.

والأمر نفسه يَصحُّ على سبينوزا، مع مراعاة ما يقتضيه اختلاف الحال. فعلى الرغم من منهجه الهندسي الصارم وتأثره الشديد بديكارت، فقد وَضَعَ سبينوزا فلسفته على طول خطوط مختلفة تمامًا، قائمة على الحتميَّة ووحدة الوجود، وبثقة لافتة للنظر قال: «لا أفترض أنَّني وجدت الفلسفة الأفضل، لكني على يقين من أنَّني أفهم الفلسفة الحقيقية»[138]. وإيجازًا للمشروع الصارم المتمثِّل في التفكير المنفصل والمستقل والعقلاني الذي لا ينصاع إلى أي آراء أو سلطات مزعومة، جادل سبينوزا: «على نحو ذلك، يصنع العقل، بقوته الفطرية، أدوات عقلية يضاعف بها قواه لغاية تحقيق أعمال عقلية أخرى، ويستخرج من هذه الأخيرة أدوات جديدة تساعده على مواصلة البحث أكثر فأكثر، ويبقى على هذا الدَّرب إلى أن يبلغ ذروة سنام الحكمة»[139]، وهذه، على الأرجح، فلسفة سبينوزا الخاصة باعتبارها «الفلسفة الحقيقية»، التي تمَّ التعبير عنها في كتابه «علم الأخلاق» الذي نُشِرَ بعد وفاته (1677). وبحلول عام 1662، كان سبينوزا متأكدًا ليس فقط من أنَّ العقل يمكن أن يكون لديه «فكرة صحيحة» عن «الماهية الموضوعية» للأشياء، ولكن أيضًا أنَّه من بين الأفكار الصحيحة ومن ثمَّ اليقين الذي يتمتع به عقله كان الإدراك «أنَّ كل ما يحدث يتضح وفقًا للنظام الأبدي، ووفقًا لقوانين الطبيعة الثابتة»[140]. ومن هنا بدأ سبينوزا في كتاب «علم الأخلاق» بتعريفاته وبديهياته حول جوهر واحد للوجود، الإله أو الطبيعة (Deus sive Natura). وادَّعى أنَّه يعرف على وجه اليقين جوهرَ نَمطيِّ المعرفة البشرية، الفكر غير الماديِّ [العقل] والامتداد الماديِّ [الجسد][141].

في بداية كتابه «رسالة في الطبيعة البشرية» عام 1739، أعربَ ديفيد هيوم البالغ من العمر ثمانية وعشرين عامًا عن أسفه على «الجهل الذي ما زلنا نعاني منه في أكثر المسائل أهمية، والذي يمكن أن يُقدَّم أمام محكمة العقل البشري»، ومردُّ ذلك بدرجة كبيرة إلى أنَّ «المبادئ تُؤخذ على عواهنها، والنتائج تُستنتج منها بصورة واهية، فينقصها التماسك

بين الأجزاء، والوضوح في الكل»[142]. وبعد قرن من كتابيِّ ديكارت «مقال عن المنهج» و«التأملات في الفلسفة الأولى»، بقيت نفس المشكلة الأصلية المتمثِّلة في الثقة في الآراء التي لم يتم فحصها وتمحيصها. واستمر نفس النموذج التقويميِّ أيضًا؛ نموذج الفيلسوف الفردانيِّ الذي لا يُذعن لأحدٍ والذي يبحث عن الحقيقة على أساس العقل وحده. وفي تناقض تام مع سبينوزا، كَتَبَ هيوم: «يبدو واضحًا بالنسبة لي أنَّ جوهر العقل، لكونه مجهولًا لدينا مثله مثل جوهر الأجسام الخارجية، لا بُد أن يكون مستحيلًا تمامًا أن نشكِّل أيَّة فكرة عن قدراته وصفاته إلَّا ما كان منها مستمَدًّا من التجارب الدقيقة والجارية بعناية». لقد أدَّت فلسفة سبينوزا إلى «مناطق غامضة كئيبة» مع «هذه الفرضية البغيضة» بوجود جوهر واحد في العالم، «وهي تقريبًا نفس فرضية لا ماديَّة الروح التي أصبحت شائعة جدًّا»[143]. عوضًا عن ذلك، اقترح هيوم ما استغلق على الفلاسفة حتى الآن، باعتباره «الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن نأمل منها النجاح في أبحاثنا الفلسفية، وهي أن نترك الطريقة المتوانية المُملَّة التي كنا نتبعها حتى اليوم، وبدلًا من أن نأخذ بين الفينة والفينة قلعةً أو قريةً على الحدود، نتقدَّم مباشرة إلى العاصمة أو مركز هذه العلوم بالنسبة للطبيعة البشرية ذاتها، وما إن نسيطر عليه مرة، حتى يمكننا أن نأمل بنصر سهل فيكل مكان آخر. من هذا الموقع يمكن أن نمتد بغزواتنا إلى كل تلك العلوم التي تهم الحياة البشرية.. فليس هناك من مسألة ذات أهمية، لا يشمل البت بها علم الإنسان، وليس هناك من مسألة يمكن البت بها بأي نوع من اليقين قبل أن نصبح على معرفة بذلك العلم». إذن، ربما لا تكون الاستعارة الحربية عن الغزو والسيطرة مبتذلة هنا. وبثقة تضاهي ثقة سبينوزا وهوبز أو ديكارت، ولكن مع استنتاجات مختلفة تمامًا عن استنتاجات أي منهم، كتب هيوم: «لذا، لدى الادِّعاء بشرح مبادئ الطبيعة البشرية، نقترح بالحقيقة منهجًا كاملًا للعلوم، مبنيًّا على أساس جديد كليًّا تقريبًا، وهو الأساس الوحيد الذي يمكنها [العلوم] أن تقوم عليه بصورة سليمة». إنَّ مكانة هيوم في علم الإنسان تشبه مكانة نيوتن في العلوم الطبيعية، بدءًا من «إدراكات الذهن البشري»، هذا الأساس الذي أطلق عليه، وفقًا لتقليد هوبز ولوك، «الانطباعات والأفكار»[144].

وبعد ذلك بأربعين سنة، تأثَّر جان جاك روسو بالادِّعاءات المتباينة لعدَّة فلاسفة، ولم يستخلص من هذا البرهان الاستدلال على أنَّه يمكن الارتياب في نموذج التأمل العقلاني

المستقل والاستبطان الفرداني. بل شدَّدَ على ضرورة التفكير المستقل: «إنَّ فلسفتهم للآخرين، وكان لا بُد لي من فلسفة خاصة بي. فلأبحث عنها بكل قواي ما دام هناك متسعٌ من الوقت لذلك، حتى أستطيع وضع قاعدة ثابتة للسلوك فيما بقي لي من أيام حياتي»[145].

لقد كان روسو منشغلًا بالإجابات عن أسئلة الحياة التي طرأت له في منتصف القرن الثامن عشر، ورأى أنَّ «ما يجب على الإنسان عمله يتوقف كثيرًا على ما يجب عليه الإيمان به، وأنَّ معتقداتنا هي التي تنظِّم فعالنا إلَّا فيما يتعلق بالضرورات الأوليَّة التي تفرضها الطبيعة». وذَكَرَ أنَّه حين شَارَفَ على الأربعين من عمره، لم يكن «بقلبي أي ميل إلى الإثم، أعيش مغامرًا دون مبادئ محدودة تمامًا في فكري»، ومن ثمَّ «بدأتُ بإخضاع ذاتي الداخلية لفحص دقيق يستطيع أن ينظمها بقية أيام حياتي على الصورة التي كنت أريدها عليها عند موتي». ومثل مونتين وديكارت، كلٌّ بطريقته الخاصة، كان روسو على قناعة تامَّة بأنَّه «لم يكن من المستطاع أن ينفذ العمل الذي شرعت فيه إلَّا في عُزلة مُطلقة، ذلك لأنَّه كان يتطلب تأملات طويلة هادئة لا يسمح بهما صخب المجتمع». فكلما كان الإنسان منفردًا بنفسه وغير مشتَّت الفكر، كان ذلك أفضل. وعلى الرغم من أنَّه وجد نفسه في البداية في متاهة من الحيرة، والصعاب، والاعتراضات، والالتواءات، والظلمات حتى راودتني نفسي عشرين مرة أن أتخلى عن كل شيء، لكنَّه صمد «بعد جهود بالغة العنف، والصدق، ربما لم يقم بمثلها على الإطلاق أي كائن، «معترفًا» والحق أنَّني لستُ أشك مُطلقًا في أنَّ معتقدات الطفولة ورغبات صدري المكنونة لم ترجِّح كفة الميزان الأكثر ثراءً لنفسي». وخَلُصَ إلى أنَّ الإخلاص الشخصي كان معياره الخاص الذي لا تشوبه شائبة للإجابة عن أسئلة الحياة: «وإن يكن من الضروري أن يكون للمرء إحساسه الخاص به وأن ينتقيه بكل ما أوتي من نضج عقلي، فلئن وقعنا برغم ذلك في الخطأ فإنَّ العدالة الحقة لا توجب علينا العقوبة ما دمنا لم نقترف إثمًا». وقد كان من نتيجة هذه «الأبحاث المضنية» هي ما أورده في كتابه «إشهار عقيدة كاهن من سفوا» (Profession of Faith of the Savoyard Vicar) والذي ألحقه روسو بكتاب «إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد» (1762)، وهو تعبير عن معتقداته الدينية مما كان سببًا في مصادرة الكتاب كله واعتباره خارجًا على الديانة المسيحية الحقة. كان لدى روسو آمال عظيمة أنَّه: «قد يحدث في يوم من الأيام ثورة بين الناس لو بُعث فيهم الإدراك السليم وحُسن النية»[146].

بحسب كانط، كان الاستقلال عن السلطات الدخيلة بالإضافة إلى ممارسة العقل هو جوهر التنوير والاستقلالية: «التنوير هو انعتاق الإنسان من القصور الذي يرجع إليه هو ذاته. القصور هو عدم قدرة المرء على استخدام فهمه دون قيادة الغير. هذا القصور راجعًا إلى الذات إذا كان سببه لا يكمن في غياب الفهم، بل في غياب العزم والجرأة على استخدامه دون قيادة الغير؛ تجرأ على استخدام فهمك الخاص! (Sapere aude!) هذا إذن هو شعار التنوير»[147]. لكن «فهمك الخاص» لا يعني شيئًا مثل قبول إخلاص روسو الفردانيّ والرضا عن الذات؛ بل يعني اكتشاف شروط الإمكان العمومية ومقولات المعرفة العقلانية، والطبيعة الكونيّة وطبيعة الأخلاق العقلانية؛ باختصار، كان يعني الوصول إلى استنتاجات كانط في كتاب «نقد العقل المحض» (1781) وكتاب «نقد العقل العملي» (1788). إذ كَتَبَ كانط في مقدمة الطبعة الأولى لكتاب «نقد العقل المحض»: «إنَّ عصرنا هو، بخاصة، عصر النقد الذي يجب أن يخضع له كل شيء. ويودُّ الدين، عبر قدسيَّته، والتشريع، عبر جلاله، أن يتملَّصا منه عادة. لكنهما بذلك يثيران ضدهما ظنونًا محقَّة، ولا يمكنهما أن يطمحا إلى ذلك الاحترام الصادق الذي يوليه العقلُ مَن يفوز في امتحانه الحر العلني وحسب». إنَّ الخضوع للنقد يعني الخضوع للعقل، والخضوع للعقل يعني الخضوع إلى كانط (مستدعيًا مرة أخرى استعارة هيوم الحربية). وفي مواجهة «حلبة هذه النزاعات التي لا تنتهي» عن العقل والمعرفة «في ظل حكم الدوغمائيين»، أخذ كانط على عاتقه «النداء الموجَّه إلى العقل كي يعود فيقوم بأشقِّ مهماته جميعًا، عنيتُ معرفة الذات، ويُنشئ محكمة تضمن له دعاويه المحقَّة، لكن تخلصه في المقابل من كل الادِّعاءات غير المؤسَّسة، لا بقرارات تعسفية بل بقوانين خالدة وثابتة؛ هذه المحكمة هي نقد العقل المحض نفسه». ولم يكن أقل ثقة من سبينوزا حين قال: «وأجرؤ على القول، إنَّه لم يبقَ سؤال ميتافزيقي واحد لم يجد حلًا، أو على الأقل لم يُقدَّم مفتاح حلِّه هنا»[148]. لقد كان كانط واثقًا بنفس القدر من أخلاقيات الواجب (deontological) التي يقول بها؛ لأنَّ الاختلاف بين قانون أو مبدأ أخلاقي ذاتي وبين حتميَّات أو أوامر عموميَّة وموضوعيَّة ومقولاتيَّة كان بالتحديد أساس الادِّعاء بأنَّ هذه الأخيرة يجري تحديدها بالعقل وحده؛ إذ كان في الظاهر استعمالًا عمليًّا مترابطًا لأخلاق العقل المحض الذي سَبَرَ أغواره كانط في النقد الأول [أي نقد العقل المحض][149].

وقد سار العديد من أعظم الفلاسفة تأثيرًا في القرنين التاسع عشر والعشرين على النهج نفسه. وفي بعض الأحيان -مثل كانط- كانوا أكثر نزوعًا للاعتراف بأنَّهم مدينون للأسلاف، ولو لمجرد الإشارة إلى الأفكار الخاطئة لهؤلاء الأسلاف التي تجاوزوها كما يدَّعون. في عام 1807، على سبيل المثال، ازدرى هيجل هؤلاء الذين يقنعون بالعاطفيَّة الرومانسية واعتقد أنَّ «ارتفاع الفلسفة إلى مصافّ العلم من صَرْف ذا الزمان»، وهو مطمحٌ حقَّقهُ في فكره، مُدركًا تمامًا أنَّ أفكاره كانت «تختلف عن تصوُّرات زماننا في طبيعة الحقائق وشكلها، وهي تصوُّراتٌ تجانب هذا الأمرَ كلَّه، بل تقابل تمامًا مسعى بيان نسق العلم في مثل هذا التعيين»[150]. وفي خضم الحروب النابليونية في أوروبا، كَتَبَ هيجل أنَّه «ليس عسيرًا أن يُدرك المرءُ أنَّ زماننا زمانُ ميلاد ومرورٍ إلى طوْرٍ جديد، فالروح قد قطع مع ما دام إلى الآن من عالم كَيانه وتصوِّره». لقد كانت فلسفة هيجل هي فلسفة الروح المتمظهر تاريخيًّا، الروح المطلق الواعي بذاته في تشكُّلٍ موضوعيّ علميّ، متجاوزًا جميع تعبيراته الخلَّاقة والدينية والفلسفية السابقة حتى مع التدخلات المعقَّدة بينها[151]. وقد استنكر هيجل محاولة كانط الإبستمولوجيَّة لإيضاح اتحاد مشكلة الميتافيزيقا في بعض مراحلها مع إشكالية المعرفة. كذلك، في بداية كتابه «أصول فلسفة الحق» (1820)، حَطَّ هيجل من قدر الفلسفة السطحية المزعومة لمعاصريه وأسلافه الجُدد، لا سيما أولئك الذين اعتقدوا أنَّ «الحقيقي هو ما يجيش بداخل كل منا في قلبه، وشعوره وعواطفه، بصدد المؤسسات الأخلاقية، لا سيما الدولة، والحكومة والدستور». في هذه المرحلة، في مطلع عشرينيات القرن التاسع عشر، قدَّمَ هيجل حقيقة منهجه وافتراضاته، فقال: «وقد عرضت بتوسع لطبيعة المعرفة النظرية في كتابي علم المنطق»[152]. كما أظهر نفس التطلُّع إلى حقيقة عموميَّة قائمة على الاستقلالية العقلانية التي استحوذت على أسلافه منذ ديكارت، فقال: «إنَّ حتميَّة الانطلاق من هذا العلم مرة أخرى مأخوذة من طبيعة الموضوع نفسه وندرة الأعمال السابقة التي ربما أُستُخدِمت في سيرورة التجديد [المنطق] المطروحة هنا»؛ لأن «ما تنطوي عليه هو مفهوم جديد تمامًا لما يعنيه تناول شيء ما بطريقة علمية»[153].

في أعماله التي انتشرت بين الشعوب والبلدان عبر المحيط الأطلسي، أكَّد رالف والدو إيمرسون على الحدس باعتباره أساسًا للعقل السليم، آخذًا إياها في اتجاهات كان

هيجل ليستنكرها، وقدَّمَ نفس التقليد المتمثِّل في القطيعة مع نصوص التراث: «عندما يكون الخير قريبًا منك، عندما تكون هناك حياة في ذاتك، فإنَّ ذلك لا يحدث بأيَّة طريقة معروفة أو معتادة، فأنت لن تتبيَّن آثار أقدام أي شخص آخر، ولن ترى وجه إنسان، ولن تسمع أي اسم؛ فالطريقة، والفكرة، والخير ستكون جميعًا غريبة وجديدة. ولسوف تستبعد المثال والتجربة». فكما لو كان يحاول تجاوز روسو، وتعيين مقولات الدين المُوحَى به لنفسه، أكَّدَ إيمرسون بصراحة كبيرة أنَّه «في النهاية ليس من مقدَّس سوى كمال عقلك» و«ما من قانون يمكن أن يكون مقدسًا بالنسبة لي غير قانون طبيعتي. وما الخير والشير سوى أسماء قابلة جدًا لأن تخلع على هذا الشيء أو ذاك؛ الخير الوحيد هو ما يلائم عرفي، والشر الوحيد هو ما يعارضه». لقد كانت «العفويَّة أو الفِطرَة» الفردية هي ما يهُم في النهاية، بَدَاهَة الذات وإفصاحها، وليس «الثبات الأحمق» أو الاتساق: «عَبِّر عما تفكِّر به اليوم بكلمات قوية، وعَبِّر غدًا عما يحمله الغد من أفكار، وبكلمات قوية أيضًا، حتى وإن عارضت بها كل ما قتله اليوم». لا يأبه إيمرسون للدين المُوحَى به أو المذاهب الدينية، بقطع النظر عن مضمونها، مُدَّعيًا أنَّه «كما أنَّ صلاة الشر مرض في الإرادة، كذلك مذاهبهم مرض في الفكر». لم يكن الله، بل الإنسان المعتمد على نفسه، الواثق من ذاته «الإنسان الحقيقي الذي لا ينتمي إلى زمان أو مكان آخر غير مركز الأشياء. فحيثما يكون، تكون الطبيعة. وهو الذي يقيسك ويقيس جميع البشر والأحداث». في الواقع، «كل عقل جديد هو تصنيف جديد. فإن ثبت أنَّه عقل ذو قدرة ونشاط غير عاديين... فإنه سيفرض تصنيفه على رجال سواه»[154]. يا لها من كلمات نُبُوئِيَّة.

لقد فهم ماركس جدلية [ديالكتيك] هيجل عن الروح في التاريخ واختلفَ معها، ولم يكن يريد سوى فرض ما اعتبره بموضوعية فلسفةً حقيقيةً للماديَّة التاريخية على رجال ونساء وأطفال آخرين، وتحريرهم من أجل مصلحتهم. وقال عبارته الشهيرة في عام 1845: «إنَّ كل ما قام به الفلاسفة هو تفسير العالم بطرائق مختلفة، بيدَ أنَّ القضية هي تغييره»[155]. لقد كان لفلسفة ماركس وتطويعاتها المطبَّقة بشكل ملموس نتائج استثنائية، لا سيما في القرن العشرين الوجيز (الفترة من عام 1914 حتى عام 1991)، منذ اندلاع الحرب العالمية الأولى وحتى تفكُّك الاتحاد السوفيتي[156]. وقد اقتضت

فلسفته الثورية عن الصراع الطبقي «نقدًا شديدًا غير مسبوق لكل ما هو موجود»، لأنَّ «العقل موجود لدى الإنسان، ولكن ليس دائمًا بشكل عقلاني»، ومن ثمَّ فنحن «نبيِّن لهم سبب نضالهم فحسب، إذ يتعيَّن عليهم اكتساب الوعي، حتى لو لم يرغبوا في ذلك»[157]. إنَّ دعوة ماركس لثورة بروليتارية رفضت تمامًا محاولة هيجل وأفسدتها «لفهم الدولة ورسم صورةً لها بوصفها شيئًا عاقلًا في ذاتها»، وهو التعبير السياسي عن الانكشاف التاريخي للروح المطلقة نفسها[158]. بحسب ماركس، لم يكن الحقيقيّ عقلانيًّا، بل أيديولوجيًّا وقمعيًّا وتسويغيًّا في ذاته. وعلى غرار العديد من الفلاسفة الآخرين من قبله ومنذ ديكارت، تخيَّلَ ماركس نفسه يكتشف الحقيقة التي استعصت على أسلافه الذين احتقرهم وسَخِرَ منهم. ففلاسفة برجوازيون بارزون مثل هيجل كانوا يثيرون اشمئزازه: «حتى الآن كان لدى الفلاسفة حل لجميع المعضلات المطروحة عليهم، وما كان على العالَم الأحمق سوى أن يفغر فاهُ بلا حدٍّ لتُحلِّق فيه حمائم العِلم المطلق»[159]. وما لم يواجه الفلاسفة وغيرهم الحقيقة التي اكتشفها ماركس، ويرون الأيديولوجيات المهيمنة باعتبارها البنية الفوقية الغامضة التي شَرْعَنت الحقائق الاقتصادية الأساسية لوسائل الإنتاج؛ فإنَّهم سيظلون جاهلين بالصراع الطبقي كمحرِّك للتاريخ وكمصدر خفيٍّ لتكهناتهم الصادمة.

بدأ جون ستيوارت مِيل كتابه «النفعيَّة» (1861) بترديد أفكار هيوم، متحدثًا عن «التخلف والتباطؤ اللذين يشكو منهما التأمل في المواضيع الأكثر أهمية، وبالقدر الذي حققه التقدم الضئيل المتعلق بحسم الجدل القائم حول معيار الخير والشر»، وهي مشكلة مرتبطة بعدم وجود «مبدأ رئيسي واحد أو ما يقابل الأرضية المشتركة للإلزام» والتأكيد أنَّ هنالك «علمًا للأخلاق». ولاحظَ مِيل كيف أنَّه «منذ فجر الفلسفة، فإنَّ السؤال المتعلق بالخير الأسمى، أو بعبارة أخرى مرادفة لها، بأسس الأخلاق كان يُعتبر أهم مشكلة في التفكير النظري الذي شغل بال المفكرين الموهوبين، فقسَّمهم طوائف ومدارس، وأعلن بينهم حربًا شعواء بعضهم ضد بعض. وبعد أكثر من ألفي سنة، تواصلت نفس النقاشات، والفلاسفة ما زالوا تحت نفس الراية المتقابلة، ولا أحد من هؤلاء المفكرين ولا الجنس البشري بدا قادرًا على تحقيق الإجماع حول هذا

الموضوع». والحق أنَّهم لم يكونوا قادرين حتى على الوصول إلى اتفاق مبدئي. وعلى غرار أسلافه المولعين بالجدل، سعى مِيل إلى إنهاء النزاعات من جذورها وتقديم الحل لهذه المعضلة. لقد كان مِيل مشغولًا بشأن «إلى أي مدى تم التخفيف من الآثار السلبية لهذا النقص في الممارسة العملية، وفي أي حد من الاعتقادات الأخلاقية للإنسانية،» ويرى أن ذلك «يرجع إلى عدم وجود مبدأ أول معترف به»، ووجدَ ضالته في نسخة مُنقَّحة من «مبدأ أعظم سعادة» كما سمَّاه جيريمي بنثام، وأوضح أنَّ «الاعتقاد الذي يقتل المنفعة كمبدأ أعظم سعادة كأساس للأخلاق هو اعتقاد يقر بأنَّ الأفعال تكون خيِّرة بقدر ما تتوق لتحقيق السعادة، وتكون سيئة بقدر ما تتوق لإيجاد نقيض السعادة. ويُقْصَدُ بالسعادة اللذة وغياب الألم، ويُقْصَدُ بالشقاء الألم والحرمان من اللذة». ولا حاجة لنا هنا للحديث عن مفهوم الضرورة الحتمية عند كانط. وعلى النقيض من منتقدي نسخته من النفعيَّة، مع تمييزها بين الأشكال العليا والدنيا للملذات والمُتع التي غفل عنها بنثام، تساءلَ مِيل «إن كان معارضو الأخلاق النفعيَّة قد تصوروها في أذهانهم الخاصة وعلى صيغتها الحقيقية، فإنِّي لا أعرف ماذا تكون التوجيهات التي يمتلكها أي نوع آخر من الأخلاق، والتي بإمكانهم أن يعترفوا بنقصها بالنسبة للأخلاق النفعيَّة.. وإني أقبل، بل بالأحرى أقرُّ بكل صدق، أنَّ البشرية عليها أن تتعلَّم الكثير حول تأثير الأفعال في السعادة العامة للأزمة الطبيعية اللازمة عن مبدأ المنفعة، كما هو الحالة بالنسبة لأوامر كل فن عملي، تقبل تحسينات غير محدَّدة وتكون تطوُّراتها متواصلة على الدوام وذلك بانسجام مع حالة التطور التي يكون عليها العقل البشري»[160]. لذلك، فإنَّ كتاب «النفعيَّة» وثيق الصلة بكتاب «عن الحرية» (1859). وعلى غرار آمال روسو أنَّه «قد يحدث في يوم من الأيام ثورة بين الناس» بحسب معتقداته، اعتقدَ مِيل أنه إذا رأى الناس النور الذي تحمله نظريته عن النفعيَّة، فإن احتمالات التقدُّم ستكون واعدة.

في عام 1904، كتب إدموند هوسرل إلى أستاذه فرانز برينتانو: «على الرغم من أنني أجدُ في نفسي نزوعًا دائمًا إلى الاعتراف بأفضلية الآخرين والسماح لهم بالتأثير فيَّ وقيادتي، فإنَّني أجدُ نفسي المرة تلو الأخرى مُجبرًا على التخلي عن صحبتهم، باحثًا عن الطريق وحدي».. بعبارة أخرى، على الرغم من نزوعاته وأهوائه، إلَّا أنه في الواقع

لم يَدَعْ الآخرين يقودونه. «فعوضًا عن الاستمرار في البناء على الأُسس التي وضعها الآخرون كما كنت أفعل عن طيب خاطر، يجب أن أبني أُسسًا جديدة خاصة بي، بعد أن أصابني اليأس من جمود أعمالهم»[161]. لقد كان مؤسس الفينومينولوجيا [هوسرل] من الديكارتيين الجُدد ليس فقط فيما يتعلق بالمكانة التأسيسية للذاتيَّة والوعي البشري في فلسفته، ولكن أيضًا فيما يخص الاعتقاد بأنَّ الحقيقة الفلسفية يمكن الوصول إليها من خلال الممارسة الفردية المستقلة لعقله. كان تلميذ هوسرل، مارتن هايدجر، يتهم معلمه بعدم الاعتناء الكافي بالمحسوسيَّة الوجودية للذات أو الأنا العارفة التي هي «الدازين»، المكان الذي يُطرح فيه، أو أقله يمكن أن يُطرح فيه، سؤال الكينونة، هذا السؤال الجوهري المُهمَل[162]. لكن ثمة تلميذ آخر لهوسرل، هو إيمانويل ليفيناس، انتقدَ في أعقاب الهولوكوست نقد هايدجر لمفهوم «الأنطو-ثيولوجي» ومحاولته إحياء الميتافيزيقا باعتبارها قصورًا أساسيًّا في الانشغال بما هو أكثر أهمية. ويرى ليفيناس أنَّ الأخلاق هي الفلسفة الأولى، وليس الميتافيزيقا ولا الإبستيمولوجيا[163].

كان من الممكن الإسهاب في هذا التناول الموجز لعدد قليل من كبار الفلاسفة المعاصرين، لكن ذلك كان سيؤدي إلى إطالة بيان الآراء والأفكار فحسب، ولن يؤثِّر في التحليل أو الاستنتاجات. وكما هو الحال مع البروتستانتيَّة منذ مطلع عشرينيات القرن السادس عشر، لا يحتاج المرء إلى فحص كل حالة من أجل رؤية الافتراضات المشتركة التي كان لها نتائج تاريخية جوهرية وبالتالي لها قوة تفسيرية في فهم مقومات الحداثة. في الواقع، يقف السعي إلى الشموليَّة حجر عثرة أمام الفهم. وقد سعى الفلاسفة المعاصرون ذوو الطموحات والتطلعات التأسيسية الكونيَّة، منذ القرن السابع عشر، إلى تقديم إجابات ما بعد دينية وعقلانية عن أسئلة الحياة. حتى وإن كانوا متفقين فيما بينهم، أو كانوا منخرطين بشكل واضح في مشروع فكري جامع مثل الفيزياء أو الكيمياء أو البيولوجيا الحديثة، فثمة بَيِّنَة على الادِّعاء بأنَّ العقل قد حلَّ محل الدين المُوحَى به، أو على الأقل ثمة أساس للأمل في حدوث ذلك في الأخير. بيدَ أنَّ الأمر ليس كذلك. ويتجلى هذا في الإلمام السريع بتاريخ الفلسفة الحديثة منذ مطلع القرن السابع عشر، ومع واقع الفلسفة الأكاديمية اليوم.

لقد أشرنا في الفصل السابق إلى بعض الأمثلة حول كيفية اختلاف الفلاسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر بشكل كبير فيما بينهم عن الله على الرغم من الافتراضات المشتركة لميتافيزيقا تواطئيَّة. وسنلاحظ في الفصل الرابع وجود خلافات مماثلة في الفلسفة الأخلاقية الحديثة. هنا يمكن ببساطة ملاحظة أنَّه لا يوجد في أي مجال من مجالات الفلسفة منذ القرن السابع عشر أي اتفاق عام حول ما يمليه العقل أو يكشف عنه أو يقتضيه ويفرضه، سواء فيما يتعلق بالميتافيزيقا أو الإبستمولوجيا أو الأنثروبولوجيا الفلسفية أو الأخلاق. وإدراك ذلك لا يقتضي إتقان التفكير ما بعد الحداثي المعقَّد، بل يستلزم دراسة استقصائية جادَّة لتاريخ الفلسفة الحديثة. والسبب بسيط: العقل «وحده» لا يخلو من الافتراضات والأسس والأصول التي ننطلق منها، والتي تكون دائمًا عُرضة للنقد والتقويض لأنها ليست بدهية مطلقًا. وهذا ينطبق على كوجيتو ديكارت، وقناعة سبينوزا بأن العقل البشري مناسب للواقع، وآراء كانط النيوتونيَّة الكامنة وراء فصله الحاد بين الظواهر (phenomena) والأشياء في ذاتها (noumena)، وهو يَصِحُّ أيضًا على الإلحاد والماديَّة عند ماركس، ومفهوم هوسرل عن الذاتيَّة، وادِّعاء هايدجر بأنَّ الميتافيزيقا وليس الأخلاق هي الفلسفة الأولى. وعلى غرار جميع الفلاسفة المعاصرين في هذا التقليد، اعتقدَ هيوم أنَّه كان يضع أُسسًا غير معترف بها حتى الآن للحقيقة قائمة على العقل (أو في حالته، يوضح ما تبقى منها بعد نقده الشكوكيِّ). في الواقع، لم يكن هيوم من أبرز الفلاسفة في عصره فحسب، بل أثبت، على شاكلة النزاع بين لوثر وزوينجلي، أنَّه نُبُوئيّ بشكل عجيب حينما قال: «فليس هناك من شيء ليس موضوعًا للنقاش، ولا آراء الناس ذوي المعرفة إلَّا متباينة حوله. إذ إنَّ أتفه مسألة لا تخلص من جدلنا، وأخطرها لا نستطيع إعطاء رأي حاسم فيها»[164]. إنَّ النظر إلى العقل باعتباره «فكرةً ضابطةً» بدلًا من كونه أساسًا قاطعًا لا جدال فيه، على غرار بعض المفكرين المثاليين الألمان في أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر[165]، لا يُغيِّر هذه الحقيقة على الإطلاق؛ بل الأمر بعين الضد، إنَّه يقدِّم مسألة جديدة يمكن أن يختلف بشأنها «الرجال [والنساء] من أهل المعرفة».

على الرغم من أنَّ الفلاسفة المعاصرين تطلعوا، عن إدراك تام وبشكل

صريح، إلى معرفة الحقيقة حول أسئلة الحياة استنادًا إلى العقل، فقد يبدو من الإجحاف الإشارة إلى خلافاتهم الجذرية ومحاسبتهم على تطلُّعاتهم ورغباتهم المُعلنة. بيدَ أنَّ الإشكاليات صعبة ومعقَّدة، ومن الصعب التفكير بوضوح وبشكل سليم، وربما تفوق تطلُّعاتهم ورغباتهم مستوى قدراتهم. وعلى الر غم من أنَّه لم يكن ثمة تقارب في الآراء بينهم حول إملاءات العقل، فربما يكونون قد حقَّقوا بعض التقدُّم في مساعيهم على الأقل. وربما نحن الآن أقرب إلى الإجابة عن بعض أسئلة الحياة استنادًا إلى العقل مما كنا عليه قبل أربعمائة سنة أو مائتي سنة أو حتى قبل مائة سنة. ربما نحن أقرب بحق. ولكن كيف بوسعنا أن نعرف ذلك استنادًا إلى العقل؟ كيف يمكننا، وسط هذه الآراء المتصارعة، معرفة إجابة حقيقية وعقلانية عن سؤال «ما الذي يجب أن أؤمن به، ولماذا يجب أن أؤمن به؟» أو «ما الذي يجب أن أحيا من أجله، ولماذا؟»

في تناقض صارخ مع العلوم الطبيعية الحديثة، والتي على الرغم من اعتراضات توماس كُون وغيره كشفت بقوة عن طابع تفسيري تراكمي وأظهرت قوتها التنبؤية على وجوه مختلفة[166]، لا تقدِّم الفلسفة المعاصرة طريقة عقلانية للفصل في الادِّعاءات المتناقضة للمشتغلين بها، ولا أي سبب للاعتقاد بأنَّ أعمالهم تتوجه نحو الحقيقة بشكل معقول. إنَّ ما هو واضح أكثر من أي وقت مضى هو ادِّعاءات متغيِّرة للحقيقة وخلافات لا نهاية لها. قال جيريمي تايلور منذ ثلاثة قرون ونصف: «يشبه العقل صندوق من الزئبق المراوغ الذي دائمًا ما يبرح مكانه. فهو لا يسكن في مكان ثابت. إنَّه يشبه عنق الحمام أو قماش التفتة المتلون. ويبدو لي خلاف ما يتراءى لك، فأنت لا تقف تحت نفس البقعة من الضوء التي أقف تحتها». تضمنت تعليقات تايلور، بطريقته الخاصة، شكوكيَّة نسبية جذرية مثل تلك التي نشرها لوثر ومونتسر، بحسب السياق، في عشرينيات القرن السادس عشر: «لا نستطيع أن نقرِّر ما هو حق وما هو خير أو شر؛ فكل إنسان يجعل من آرائه قوانين للطبيعة، إذا كانت قناعاته ومعتقداته قوية وصارمة»[167]. كتب تايلور هذا في عام 1660، وهو يَصِحُّ على فترة بداية القرن الحادي والعشرين مثلما كان يَصِحُّ آنذاك.

حاوِل القيام بهذه التجربة الفكرية: ضع في نفس الغرفة ريمي براغ، ودانييل دينيت، ويورجن هابرماس، وفيتوريو هوسليه، وسول كريبكي، وجوليا كريستيفا، وجان لوك ماريون، ومارثا نوسباوم، وألفين بلانتينجا، وهيلاري بوتنام، وجون سيرل، وبيتر سينجر. أخبرهم أنَّه سيتم إطعامهم وإيواؤهم، لكن لا يمكنهم المغادرة حتى يتوصلوا إلى اتفاق حول إجابات عن أسئلة الحياة على أساس العقل. كم من الوقت سيستغرقون؟ لن أنتظر طويلًا. الآن، في محاولاتهم للإجابة عن هذه الأسئلة، دعهم يستعينون بالعلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والحقول الإنسانية إلى جانب الفلسفة. والنتيجة نفسها.

يسهم الفلاسفة التحليليون والقارِّيون اليوم، بطريقتهم الخاصة، في التعددية المفرطة في الأكاديميا الغربية. وبهذا المعنى، فإنَّهم الورثة المعاصرون للكانطيين الجُدد في القرن التاسع عشر، والمثاليين الهيغليين، والماديين الماركسيين، والليبراليين المِيليين (نسبةً إلى جون ستيوارت مِيل)، والوضعيين الكومتيين (نسبةً إلى أوجست كومت)، وغيرهم. وقد لاحظَ ألسدير ماكنتاير أنَّ الفلاسفة المعاصرين أنفسهم تعرَّضوا منذ فترة طويلة لنفس النقد الذي وجَّهه فلاسفة القرن التاسع عشر ضد اللاهوتيين في سعيهم لتشويه اللاهوت كخطاب عقلاني له مكانة شرعية في الجامعة الحديثة: ليس ثمة إجماع على الإطلاق فيما بينهم حول أهم الأسئلة في حقلهم المعرفي، وما هي أفضل الأساليب لمحاولة الإجابة عنها، أو تصوُّر كيف يمكن حل الخلافات حول مثل هذه المسائل الثانوية[168]. وبقدر ما يتعلق الأمر بأسئلة الحياة، إذن، فإنَّ الفلاسفة المعاصرين يشبهون البروتستانت الذين يدَّعون أنَّهم يمتلكون التفسير الصحيح للكتاب المقدَّس بناءً على وحي الروح القُدُس. بطبيعة الحال، ثمة فلاسفة ينتقدون منافسيهم بقوة، وأحيانًا بحماس كبير، ويدافعون عن فرضياتهم، ومقارباتهم وإجاباتهم، تمامًا مثل الصراعات التفسيرية والنبوئية للمتنازعين الذين يعملون وفق إطار البروتستانتية أو يسعون لتجاوزها. وفي بعض الأحيان، ومع قدر كبير من البصيرة والوضوح، والعمل ضمن تقليد واحد (أو نادرًا عبر كلا التقليدين) من التقليدين الأشمل للفلسفة التحليلية والفلسفة القارية، يعالج

الفلاسفة المتخصصون الإشكاليات والقضايا التي يعتبرونها مهمَّة ولافتة للنظر. تمامًا مثل البروتستانت المثقفين المتنورين في معالجة القضايا التي تشغل بالهم. ولكن نظرًا للضعف الواضح في فرضياتهم والأُسس التي وضعوا عليها فلسفتهم، فإنَّ تفضيلاتهم اعتباطية بالكلية ولأقصى حد، أي مرهونة بالإرادة.

إنَّ مقارنة ماكنتاير بين الفلسفة واللاهوت البروتستانتي في أواخر القرن التاسع عشر هي مقارنة دقيقة وصائبة. لقد سعت الفلسفة الحديثة إلى تقديم ما لا تستطيع البروتستانتية تقديمه، عن طريق العقل لا النص. وليس الأمر أن البروتستانتية قد أخفقت إلى الآن فحسب، ولكن احتكامًا إلى القرون الأربعة الماضية وكذلك إلى الفلسفة المعاصرة، فلا يوجد سبب للاعتقاد بأنَّها قد تنجح على الإطلاق. في أواخر القرن الثامن عشر، أدركَ ذلك اللوثريّ يوهان جورج هامان (1730-1788) -ببصيرة مذهلة- في نقده للعقل العلماني الحر عند كانط[169]. وفيما يتعلق بأسئلة الحياة، لا يقدِّم تاريخ الفلسفة الحديثة أي دليل على ادِّعاء مِيل بأنَّ «الآراء والممارسات الخاطئة ترضخ بالتدريج للحقيقة والجدل»[170]. في بداية كتابه «أصول فلسفة الحق»، أشار هيجل إلى «صعوبة إمكان اكتشاف وتحديد ما له قيمة وصحة كلية وسط هذا التنوع اللامتناهي للآراء»[171]. لقد فاته أنَّه لا توجد صعوبة في فهم مشكلة الفلسفة الحديثة، وأنَّه بغض النظر عن تأثير فلسفته ورضاه عن نفسه، فإنَّ فلسفته كانت وستظل، مثل الفلسفات الأخرى، عُرضة لانتقادات شديدة، وأنَّه -عن دون قصد- أسهمَ بوضوح في التعددية الفلسفية التي سعى إلى كبح جماحها في الأصل. ومن الناحيتين التاريخية والتجريبية، أنتجت الفلسفة الحديثة، مثل البروتستانتيَّة، ولا تزال تُنتج عددًا متزايدًا من ادِّعاءات الحقيقة، وتُعَدُّ الدول الليبرالية الحديثة هي حاضناتها المؤسساتيَّة. فمبدأ «العقل وحده» لم يتغلب على المشكلة التي نشأت عن مبدأ «الكتاب المقدَّس وحده»، بل أدَّى إلى تكرارها لكن بمفردات عقلانية علمانية.

لا ينبغي تفسير هذا الإدراك على أنَّه اتهام للعقل بذاته، والذي بدونه ستكون أية محاولة عقلانية مستحيلة؛ وهي إلماحة مفقودة عند اللاعقلانيين ما بعد الحداثيين الذين يستخدمون العقل بشكل متناقض في مهاجمة العقل على هذا النحو. كما أنَّه لا يُقلِّل من الأهمية التحليلية التي يوليها الفلاسفة لمجموعة واسعة من القضايا. لكنه يشير

بقوة إلى أنَّ مبدأ «العقل وحده» ليس مؤهلًا للإجابة عن أسئلة الحياة كما هو الحال مع مبدأ «الكتاب المقدَّس وحده»، أو الادِّعاءات حول الوحي والإلهام من الروح القُدُس، أو التأكيدات على وحي إلهي جديد. وقد يكون من المنطقي محاولة تخليص الفلسفة الحديثة من خلال الادِّعاء بأنَّها معنيَّة بطرح الأسئلة بدلًا من العثور أو الاقتراب من العثور على إجابات، هذا إذا كان المرء يحب طرح الأسئلة بنفس الطريقة التي يحبها الأشخاص العطشى الذين يطلبون الماء بدلًا من إيجاد ينبوع ماء يروي ظمأهم، أو معرفة ما إذا كانوا يقتربون حتى من العثور على ينبوع ماء. إنَّ اللجوء إلى الفلسفة باعتبارها «مَسعًى» أو «رحلة» نحو الحقيقة حول الأخلاق أو المعنى أو الميتافيزيقا عن طريق العقل يفترض سلفًا وجود درب مَنظُور ومَسلك واعد يجب السير فيه. فلا تاريخ الفلسفة الحديثة ولا حالة الفلسفة المعاصرة يقترحان أي سبب للاعتقاد بأنَّ مبدأ «العقل وحده» يقدِّم مثل هذا الدرب أو ذاك المسلك. وتشير الدلائل منذ نحو أربعمائة عام إلى أنَّ أولئك الملتزمين بهذا المبدأ، بالرغم من كل شيء، متفائلون للغاية على غرار أولئك الذين يستمرون بإصرار راسخ في الاحتجاج بكفاية ووضوح الكتاب المقدَّس كأساس للحق المسيحي على الرغم من التفسيرات الكتابيَّة المتناقضة التي امتدت طيلة خمسمائة عام، وعدم وجود أي وسائل توافقية للبت فيما بينها. لذا، فالاستنتاج المنطقي هو أنَّه من غير المنطقي الاستمرار في الاعتقاد بأنَّ العقل وحده قد يُنتج الحقيقة المتعلقة بالقيم الإنسانية أو الأولويات أو المعنى أو الغاية والقصد. لقد نشأت التطلُّعات والمطامح التأسيسية للفلسفة الحديثة من تحديات الشكوكيَّة البيرونيَّة. والمحصلة العقلانية، استنادًا إلى الأدلة، أنَّها لم تتحقَّق، ومن ثمَّ ينبغي أن تنتهي وسط الشكوكيَّة التي انبثقت منها أول مرة.

لقد وجَّه نيتشه أولى الضربات المؤثِّرة والقوية لتطلُّعات ومطامح الفلسفة الحديثة في سبعينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر عن طريق هجومه الشرس على الدين المُوحَى به والفلسفة. وبأسلوب صارم لا هوادة فيه، تهكَّم على آراء سبينوزا، على سبيل المثال، باعتبارها «نَسجًا من شباك عنكبوتية لمفاهيم من قِبل ناسك مريض» مستغرق في «حبه لحكمته»، وانتقدَ كانط بشدَّة واعتبره مسيحيًّا ماكرًا و«الأكثر مسخًا من بين الأذهان العرجاء جميعًا»[172]. لكن على وجه التحديد، في فهمه الذاتي الذي يمتاز بالعُجب

والخيلاء باعتباره رائدًا من روَّاد القطيعة مع السلطة والتقاليد، سار نيتشه على نفس الخُطى البالية لأولئك الذين استخف بهم وتهكَّم عليهم. وعلى الرغم من اعتداده بنفسه باعتباره المفكِّر الأول بعد حقبة الفلسفة ما بعد سقراط، أضاف نيتشه ببساطة المزيد من ادِّعاءات الحقيقة المتعارضة إلى الخيارات الفلسفية الموجودة بالفعل. لا غَرْو، إذن، أن يجد الأكاديميون اللاحقون المتحررون من السحر أنَّ نيتشه مسحورًا، أو يعتقدون أنَّه يمكن تجنُّب عدميته بطريقة ما حتى مع توجيه فلسفته لخدمة مشروع ما بعد التنوير الفردانيِّ المتمثِّل في بناء ذات حرة مستقلة لها الحق في تقرير مصيرها، هذا المشروع الذي بدأ من روسو مرورًا بإيمرسون ومِيل إلى سارتر ورورتي وحتى الوقت الحاضر.

كان ميشيل فوكو أحد الذين تبنّوا الخيار النيتشوي، وهو ما دفعه إلى التحوُّل في التركيز من «الأركيولوجيا» إلى «الجينالوجيا» بدءًا من عام 1971[173]. وبعد تفكُّك اليسار الجديد في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، ثُمَّ سقوط جدار برلين وتفكُّك الاتحاد السوفيتي، فلا غَرْو أنَّ فِكر فوكو النيتشوي الجديد أصبح شائعًا بين الأكاديميين الأمريكيين في حقول معرفية عديدة، هؤلاء الأكاديميون الذين يمتعضون -على نحو مفهوم- من ممارسة السلطة من طرف الأقوياء ومن أجلهم، والذين اقترن سخطهم بنوعٍ منضبط بعناية من النسبيَّة الأخلاقية (سوف نتطرق إلى هذه المسألة بمزيد من التفصيل في الفصل الرابع) المستخلَصة من حقيقة التعدديَّة المفرطة. إنَّ التحوُّل من الأفكار الماركسية الجديدة إلى الأفكار الفوكوية يسمح بانتشار خطاب المقاومة الذي سبق استثماره في الصراع الطبقي المناوِئ للرأسمالية، وبقاء حسٍ علماني بالغاية التي أنتجها[174]. وفي حال تسييس المعرفة بصورة صحيحة وبالطرائق المناسبة، يمكن أن تظل معرفةً جادة حتى لو كان المرء يدرس شعوبًا مغمورة عاشوا منذ قرون، طالما أنَّها [المعرفة] تخضع لنموذج تحليلي مُحدَّد للسلطة المفروضة والمُقاوَمة. إنَّ استعادة القوة والفاعلية والأصوات الساخطة للمضطهدين والمقموعين، من خلال التصوُّر المُسبق للسردية التحرُّرية للحداثة، يمكن على الأقل أن تُصلِح -جزئيًّا- ماضي الإنسانية المشؤوم في حقبة ما قبل الحداثة. فمن منطلق رؤية كَونيَّة تقوم على استقلالية الفرد باعتبارها تَأليهًا غَائيًا للتاريخ البشري، يصبح تحديد فاعلية المقاومة بديلًا علمانيًّا لخلاص

العلماء الذين يعيدون بناء ممارستها [المقاومة] التخليصيَّة من خلال موضوعاتهم ما قبل الحداثيَّة، ومن ثمَّ، من خلال تَشَكُّل ماضٍ بديل ملائم وصالح للاستخدام يتضامن معهم. وبذلك يجعل العلماء أصوات موضوعاتهم مسموعة بدلًا من مجرد نشر مقالات أو دراسات بحثية لا يقرأها سوى حفنة من المتخصصين.

لكن فلسفة فوكو عُرضة للنقض والتقويض مثلها مثل أي فلسفة أخرى، على الرغم من أنَّها تساعد في إلقاء الضوء على تعبيرات ما بعد التنوير التي تخدم مصالحها الذاتية بشكل خاص، والعقلانية الأداتيَّة المنتشرة في الاستعمار الأوروبي الحديث أو هيمنة الدولة الحديثة على مناحي الحياة البشرية. لم يكن فكر فوكو بمثابة التأسيسيَّة الفلسفية الناجعة، التي نجحت في الأخير فيما فشل فيه مفكِّرون من ديكارت إلى هوسرل أو هايدجر؛ بل إنَّه نِتاج التعدديَّة المفرطة في أواخر القرن العشرين مقترنةً بالغضب إزاء تمظهرات القوة التي تخدم مصالحها الذاتية في المجتمع الغربي. إنَّه خيار فلسفي آخر من بين العديد من الخيارات الأخرى. وعلى الرغم من نقد فوكو للأنظمة التأديبية أو العقابية التي تسعى إلى إنتاج «أجساد طيِّعة» من خلال نشر مفهوم «السلطة الحيوية» (biopower)، فإنَّ هدفه الأساسي توافقَ مع أيديولوجيا التنوير وعملَ على تكريسها، هذه الأيديولوجيا التي انتقدها في نواحٍ أخرى: تحرير الأفراد من أجل التفكير والعمل والعيش كما يحلو لهم. ومن أجل ممارسة إرادتهم كما يريدون -الخير الأسمى *(summum bonum)*. ولا غَرْو أن دعوته باقية إلى الآن. ونتيجة لذلك، يقتضي شرح فوكو وانتشار أفكاره تحليلًا لماضٍ يعود إلى ما هو أبعد من القرن الثامن عشر أو حتى القرن السابع عشر، ويستكشف كيف أنَّ الفلسفات الحديثة التي شَكَّلَت عصر التنوير بجميع تنويعاته، سواء في اسكتلندا أو ألمانيا أو إنجلترا أو فرنسا، تنتمي إلى نفس المسار والمسعى التاريخيين مثلها مثل البروتستانتية: محاولة تقديم إجابات عن أسئلة الحياة على أُسس مختلفة عن تلك التي اعتمدت عليها وما زالت تعتمد عليها في الكاثوليكية الرومانية.

لا يمكن فهم انتشار التعدديَّات غير المنشودة القائمة على مبدأ «الكتاب المقدَّس وحده» ومبدأ «العقل وحده» على أساس التاريخ الفكري فحسب. لقد انتشرت

الإجابات الدينية والعلمانية عن أسئلة الحياة داخل الأوساط المؤسسيَّة على مدى القرون الخمسة الماضية. والحداثة الغربية غامضة وغير مفهومة بغض النظر عن الدول ذات السيادة التي بدأت في ممارسة الاحتكار العام للسلطة في عصر الإصلاح. لكنَّ الجينالوجيا الناتجة لفهم العلاقة الغربية المعاصرة بين السياسة والدين لها جذورها التاريخية الضاربة في العصور الوسطى. فقد أدَّت تصرفات القادة الكنسيين إبان العصور الوسطى في ممارسة السلطة إلى تغييرات جذرية لم تكن أقل أهمية من التواطئيَّة الميتافيزيقية أو مبدأ «الكتاب المقدَّس وحده» في تشكيل الوقائع البشرية الراهنة في العالم الغربي. فهي توفر المنابع الأساسية للمسار التاريخي الذي سيتم تحليله في الفصل التالي، والذي ينتقل من الأفكار إلى المؤسسات، ومن ادِّعاءات الحقيقة إلى ممارسة السلطة، وهو مخصَّص لتدجين الدول للكنيسة (الكنائس) وهيمنتها عليها منذ أواخر العصور الوسطى.

هوامش الفصل الثاني

1. عن الانتشار العالمي الأخير للمسيحية (خاصة البروتستانتية الإنجيلية)، انظر على سبيل المثال:

Mark A. Noll, The New Shape of World Christianity: How American Experience Reflects Global Faith (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2009); see also Philip Jenkins, The Next Christendom: The Coming of Global Christianity (New York: Oxford University Press, 2002).

2. ڤيبر، ماكس، **العلم والسياسة بوصفهما حِرفة**، ترجمة جورج كتورة، مراجعة وتقديم رضوان السيد، المنظمة العربية للترجمة.

3. انظر:

Jeffrey Stout, Democracy and Tradition (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2004), p32.

يجيب الفصلان الثاني والثالث من هذا الكتاب عن سؤاله فيما يتعلق بالمسيحية الغربية منذ عصر الإصلاح.

4. Brad S. Gregory, "The Other Confessional History: On Secular Bias in the Study of Religion," History and Theory, Theme Issue 45 (2006): 132149-.

5. انظر على سبيل المثال:

Callum G. Brown, The Death of Christian Britain (London and New York: Routledge, 2001), and Hugh McLeod, The Religious Crisis of the 1960s (New York: Oxford University Press, 2008).

6. Planned Parenthood v. Casey, 505 U. S833. (1992) §2.
7. Lisa Jardine, Worldly Goods: A New History of the Renaissance (New York and London: W. W. Norton, 1996), p34..
8. Kwame Anthony Appiah, Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers (New York and London: W. W. Norton, 2006), p10..

9. حول المقولة الأخيرة انظر، على سبيل المثال:

Donald Black, "Dreams of Pure Sociology," Sociologi cal Theory 18: 3 (2000): 343-367, and Stephan Fuchs, Against Essentialism: A Theory of Culture and Society (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2001).

10. انظر:

John Searle, The Construction of Social Reality (New York: Free Press, 1995), pp1.-3, 27-29, 190-194.

انظر أيضًا نقد كريستيان سميث للفشل في الحفاظ على هذا التمييز، في كتاب:

Smith, What Is a Person? Rethinking Humanity, Social Life, and the Common Good from the Person Up (Chicago: University of Chicago Press, 2010), especially the treatment of what Smith calls "strong constructionism" at pp123.-149.

تمييز سيرل مأخوذ بدوره من كتاب:

G. E. M. Anscombe's distinction between "brute facts" and "institutional facts," in Anscombe, "On Brute Facts," Analysis 18: 3 (1958): 69-72.

11. فوكو، ميشيل، **الكلمات والأشياء**، ترجمة مطاع صفدي، سالم يفوت، بدر الدين عرودكي، جورج أبي صالح، كمال اسطفان، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990.

12. للاطلاع على تعليقات شديدة الذكاء حول هذه النقطة، انظر:

Steve Jones, Darwin's Ghost: "The Origin of Species" Updated (1999; New York: Ballantine Books, 2001), pp326.-330.

13. عن النزعة البيئية الراديكالية المناهضة للاستهلاك، انظر:

David Pepper, Communes and the Green Vision: Counterculture, Lifestyle, and the New Age (London: Green Print, 1991).

للاطلاع على مثال محدَّد لمثل هذا المجتمع، انظر:

Dancing Rabbit Ecovillage in Missouri, at http: //www. dancingrabbit. org.

عن المجتمعات المقصودة المتعلقة بالنزعة البيئية على نطاق أوسع، انظر:

Fellowship for Intentional Community, at http: //www. ic. org.

14. انظر:

John J. Mearsheimer, "Mearsheimer's Response: 'Teaching Morality at the Margins,' " Philosophy and Literature 22 (1998): 195.

كان ميرشايمر يرد على أولئك الذين شككوا في وصفه لجامعة شيكاغو بأنّها «مؤسسة غير أخلاقية» إلى جانب «جميع الكليات والجامعات الكبرى الأخرى في هذا البلد». انظر:

Mearsheimer, "The Aims of Education," Philosophy and Literature 22 (1998): 149.

15. Mearsheimer, "Mearsheimer's Response," p196.

16. John Van Engen, "Multiple Options: The World of the Fifteenth- Century Church," Church History 77: 2 (2008): 257284-; R. N. Swanson, Religion and Devotion in Europe, c121.5-c151.5 (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Richard Kieckhefer, Unquiet Souls: Fourteenth-Century Saints and Their Religious Milieu (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

17. John Van Engen, "Multiple Options: The World of the Fifteenth-Century Church," Church History 77: 2 (2008): 257284-; R. N. Swanson, Religion and Devotion in Europe, c121.5-c151.5 (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Richard Kieckhefer, Unquiet Souls: Fourteenth-Century Saints and Their Religious Milieu (Chicago: University of Chicago Press, 1984). The Magnificent Ride: The First Reformation in Hussite Bohemia (Aldershot, U. K.: Ashgate, 1998).

18. Van Engen, "Multiple Options," and "The Future of Medieval Church History," Church History 71: 3 (2002): 492- 522; Swanson, Religion and Devotion; Eamon Duffy, The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c140.0-c158.0, 2nd ed. (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2005); Thomas A. Brady Jr., German Histories in the Age of Reformations, 1400- 1650 (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp49.-68.

19. بالإضافة إلى الاستماع إلى الموسيقى ومقارنتها باختلافها في الأسلوب والتكوين والتلحين، انظر:

Allan W. Atlas, Renaissance Music: Music in Western Europe, 1400-1600 (New York: W. W. Norton, 1997), pp112.-134, 145-167, 293-324, 407-+413, 536-541; the respective contributions on the composition and characteristics of Josquin's Masses by Bonnie J. Blackburn, Alejandro Enrique Planchart, M. Jennifer Bloxam, and Richard Sherr, in The Josquin Companion, ed. Sherr (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp51.-247; Christopher A. Reynolds, Papal Patronage and the Music of St. Peter's, 1380-1513 (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996); and Andrew Kirkman, The Cultural Life of the Early Polyphonic Mass: Medieval Context to Modern Revival (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

20. إلى جانب مقارنة اللوحات، التي يوجد العديد منها الآن في متاحف فنية كبرى، انظر على سبيل المثال:

James Snyder, Larry Silver, and Henry Luttikhuizen, Northern Re nais sance Art: Painting, Sculpture, the

Graphic Arts from 1350 to 1575, rev. ed. (Upper Saddle River, N. J.: Pearson/Prentice-Hall, 2005); Susie Nash, Northern Renaissance Art (New York: Oxford University Press, 2009); Richard Marks, Image and Devotion in Late Medieval En gland (Stroud, U. K.: Sutton, 2004); Émile Mâle, L'art religieux de la fi n du Moyen Âge en France: Étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources d'inspiration, 7th ed. (Paris: A. Colin, 1995); Michael Baxandall, Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy: A Primer in the History of Pictorial Style, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1988); Diana Norman, Painting in Late Medieval and Renaissance Siena, 1260- 1555 (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2003); Richard Viladesau, The Triumph of the Cross: The Passion of Christ in Theology and the Arts from the Renaissance to the Counter-Reformation (New York: Oxford University Press, 2008), pp11.- 102.

21. انظر:

Heiko A. Oberman, The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963); Oberman, "The Shape of Late Medieval Thought: The Birthpangs of the Modern Era," in The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986), pp26.-29; Paul Oskar Kristeller, Le thomisme et la pensée italienne de la renaissance (Montreal: Institut d'Études Médiévales; Paris: J. Vrin, 1967); James K. Farge, Orthodoxy and Reform in Early Reformation France: The Faculty of Theology of Paris, 1500-1543 (Leiden: E. J. Brill, 1985), pp13.-18, 33- 37; Adolar Zumkeller, Theology and History of the Augustinian School in the Middle Ages, ed. John E. Rotelle (Philadelphia: Augustinian Press, 1996); Eric Leland Saak, High Way to Heaven: The Augustinian Platform between Reform and Reformation, 1292-1524 (Leiden: E. J. Brill, 2002).

عن جون فيشر، انظر:

Malcolm Underwood, "John Fisher and the Promotion of Learning," in Humanism, Reform and the Reformation: The Career of Bishop John Fisher, ed. Brendan Bradshaw and Eamon Duffy (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp25.-46; Duffy, "The Spirituality of John Fisher," in ibid., pp222.-225; and Richard Rex, The Theology of John Fisher (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp28.-29, 50-64; for Eck, see Erwin Iserloh, Johannes Eck (1486-1543): Scholastiker, Humanist, Kontroverstheologe (Münster: Aschendorff, 1981).

22. انظر: هويزنجا، يوهان، **اضمحلال العصور الوسطى: دراسة لنموذج الحياة والفكر والفن بفرنسا والأراضي المنخفضة**، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2015. يشتهر عمل هويزنجا الكلاسيكي باللغة الإنجليزية بعنوان (مُضلِّل) «*The Waning of the Middle Ages*»، والذي ترجمهُ ونَقَّحَهُ وأوجزهُ (بشكل غير مُخْكَم) فريتز هوبمان، وقد نُشر لأول مرة في عام 1924، وأُعيد طبعه مرات عديدة، وظهر الكتاب بعنوانه الأصلي (*Herfsttij der Middeleeuwen*) لأول مرة في عام 1919. انظر: Rodney J. Payton, "Translator's Introduction," in Huizinga, Autumn,) (trans. Payton and Mammitzsch, pp. ix- xviii). في عمله عن جابرييل بيل، أشار هيكو أوبرمان

إلى نفس الترجمة المُضلِّلة لعمل هويزنجا: «نحن مدينون لعمل هويزنجا «*اضمحلال العصور الوسطى*»، غيرَ أنَّ صورة «موسم الحصاد/الخريف» في العنوان تتعارض -بالقصد والنيَّة- مع دلالات كلمة «الاضمحلال» الواردة في الترجمات الفرنسية والإنجليزية لكلمة «Herfsttij» الهولندية، والتي تعني حرفيًّا السقوط أو السفول أو الانحدار». انظر: Oberman, Harvest, p5.

23. انظر:

Duffy, Stripping of the Altars; Duffy, Marking the Hours: English People and their Prayers, 1240- 1570 (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2006); Bernd Moeller, "Religious Life in Germany on the Eve of the Reformation," in Pre-Reformation Germany, ed. Gerald Strauss (New York: Harper & Row, 1972), pp13.- 42, originally published as "Frömmigkeit in Deutschland um 1500," Archiv für Reformationsgeschichte 56 (1965): 3- 31; Anne Winston- Allen, Stories of the Rose: The Making of the Rosary in the Middle Ages (University Park: Pennsylvania State University Press, 1997); Ellen Ross, The Grief of God: Images of the Suffering Jesus in Late Medieval England (New York: Oxford University Press, 1997); Christopher F. Black, Italian Confraternities in the Sixteenth Century (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); Christianity and the Re nais sance: Image and Religious Imagination in the Quattrocento, ed. Timothy Verdon and John Henderson (Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1990), pp229.- 404; Berndt Hamm, "Normative Centering in the Fifteenth and Sixteenth Centuries: Observations on Religiosity, Theology, and Iconology," trans. John Frymire, in Hamm, The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety, ed. Robert J. Bast (Leiden: E. J. Brill, 2004), pp1.-49, originally published as "Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert. Beobachtungen zu Religiosität, Theologie und Ikonologie," Zeitschrift für Historische Forschung 26 (1999): 163- 202; Caroline Walker Bynum, Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007).

24. انظر على سبيل المثال:

Manifestations of Discontent in Germany on the Eve of the Reformation, ed. and trans. Gerald Strauss (1971; Bloomington: University of Indiana Press, 1985).

عن مناهضة الإكليروُسيّة، انظر:

Kaspar Elm, "Antiklerikalismus im deutschen Mittelalter," in Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Eu rope, ed. Peter A. Dykema and Heiko A. Oberman (Leiden: E. J. Brill, 1993), pp3.- 18،

والمقالات الأخرى عن أواخر العصور الوسطى في هذه المجموعة.

25. انظر:

Francis Oakley, The Western Church in the Later Middle Ages (Ithaca, N. Y., and London: Cornell University Press, 1979), pp213.- 259; Gerald Strauss, "Ideas of Reformatio and Renovatio from the Middle Ages

to the Reformation," in Handbook of European History, 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation, ed. Thomas A. Brady Jr., Heiko A. Oberman, and James D. Tracy, vol2. (Leiden: E. J. Brill, 1995), pp1.- 30; Michael A. Mullett, The Catholic Reformation (London and New York: Routledge, 1999), pp1.- 28. On Gerson, see Brian Patrick McGuire, Jean Gerson and the Last Medieval Reformation (University Park: Pennsylvania State University Press, 2005); on Bernardino, see Cynthia L. Polecritti, Preaching Peace in Renaissance Italy: Bernardino of Siena and His Audience (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2000); on Antonino, see Peter Francis Howard, Beyond the Written Word: Preaching and Theology in the Florence of Archbishop Antoninus, 1427- 1459 ([Florence:] Leo S. Olschki, 1995).

26. انظر:

John Van Engen, Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Late Middle Ages (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008); R. R. Post, The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism (Leiden: E. J. Brill, 1968); Eric Cochrane, Italy 1530-1630, ed. Julius Kirshner (London and New York: Longman, 1988), pp106.-123; Barry M. Collett, Italian Benedictine Scholars and the Reformation: The Congregation of Santa Giustina of Padua (Oxford: Clarendon Press, 1985); Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, ed. Kaspar Elm (Berlin: Duncker & Humblot, 1989); Jean-Marie Le Gall, Les moines au temps des Réformes: France (1480-1560) (Seyssel: Champ Vallon, 2001); Lewis W. Spitz, The Religious Renaissance of the German Humanists (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963); John B. Gleason, John Colet (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989); Erasmus' Vision of the Church, ed. Hilmar Pabel (Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Journal Publishers, 1995); James D. Tracy, Erasmus of the Low Countries (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996); Cornelis Augustijn, Erasmus: Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer (Leiden: E. J. Brill, 1997).

27. Euan Cameron, The European Reformation (Oxford: Clarendon Press, 1991), pp38.-41.

28. المرجع نفسه، ص 40-41، 44-45. عن اهتمام الكرادلة الأثرياء بممتلكاتهم وممتلكات أفراد عائلاتهم وأموالهم، انظر:

Barbara McClung Hallman, Italian Cardinals, Reform, and the Church as Property, 1492-1563 (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985).

عن الأسقفية الإمبراطورية في العصور الوسطى المتأخرة والآراء المناهضة للأسقفية، انظر:

Thomas A. Brady Jr., "The Holy Roman Empire's Bishops on the Eve of the Reformation," in Continuity and Change: The Harvest of Late Medieval and Reformation History: Essays Presented to Heiko Oberman on His 70th Birthday, ed. Robert J. Bast and Andrew C. Gow (Leiden: E. J. Brill, 2000), pp21.-47, and F. R. H. Du Boulay, Germany in the Later Middle Ages (London: Athlone Press, 1983), pp187.-195.

29. انظر:

Heiko A. Oberman, Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought, Illustrated by Key Documents (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966); Erika Rummel, "Voices of Reform from Hus to Erasmus," in Handbook, ed. Brady et al., vol2., pp61.- 91.

30. عن الاتفاقيات البابويَّة وطبيعة الكنائس «القومية» أو «الإقليمية» القضائية في القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر، انظر:

Van Engen, "The Church in the Fifteenth Century," in Handbook, ed. Brady et al., vol1., pp318.-319; Cameron, European Reformation, pp53.-55; Oakley, Western Church, pp72.- 74; Du Boulay, Germany, pp187.- 195; Brady, German Histories, pp135.-139.

31. انظر:

Francis Rapp, Réformes et réformation à Strasbourg: Église et société dans le diocèse de Strasbourg (1450-1525) (Paris: Éditions Ophrys, 1974), pp410.-419; Manfred Schulze, Fürsten und Reformation: Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation (Tübingen: Mohr, 1991); Ronald K. Rittgers, The Reformation of the Keys: Confession, Conscience, and Authority in Sixteenth-Century Germany (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2004), pp18.- 21; William Bradford Smith, Reformation and the German Territorial State: Upper Franconia, 1300- 1630 (Rochester, N. Y.: University of Rochester Press, 2008), pp17.-58.

كما أنَّ نَفي الأساقفة بوصفهم حُكَّامًا مدنيين لم يُنْذِر بأي تغييرات في العقيدة أو تغييرات في قواعد الممارسة الدينية السليمة. انظر أيضًا:

J. Jeffrey Tyler, Lord of the Sacred City: The "Episcopus exclusus" in Late Medieval and Early Modern Germany (Leiden: E. J. Brill, 1999).

32. بالإشارة إلى اللاهوتيين اللوثريين والبروتستانت المصلحين البارزين من عشرينيات القرن السادس عشر حتى أربعينيات القرن السادس عشر، يلاحظ كاميرون "البِدعَة الجوهرية والقوة المدمِّرة لمعتقدات المصلحين بشأن الخلاص البشري" و"القوة المفسدة لمَنطقهم": "في كل مرحلة حرجة، تحدوا وأعادوا تعريف وترتيب المكونات الأساسية للإيمان في العصور الوسطى: الخطيئة، والقانون، والإيمان، والتبرير، والكنيسة، في تحدٍ واضح ليس فقط لـ«المدرسة الأوكاميَّة»، ولكن للإجماع الأشمل في العصور الوسطى. انظر:

Cameron, European Reformation, pp111.-167, 191-193, quotations on 192, 111.

33. انظر:

Heiko A. Oberman, Luther: Man between God and the Dev il, trans. Eileen Walliser- Schwarzbart (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1989), pp59.-74; Walter Klaassen, Living at

the End of the Ages: Apocalyptic Expectation in the Radical Reformation (Lanham, Md.: University Press of America, 1992).

عن الرؤيويَّة القروسطيَّة، انظر:

Bernard Mc-Ginn, Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages (New York: Columbia University Press, 1979), and Curtis V. Bostick, The Antichrist and the Lollards: Apocalypticism in Late Medieval and Reformation England (Leiden: E. J. Brill, 1998).

وعن الوعظ الرؤيوي في إيطاليا في بداية القرن السادس عشر، انظر:

Ottavia Niccoli, Prophecy and the People in Renaissance Italy, trans. Lydia G. Cochrane (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1990), pp89.-120.

34. انظر:

Donald Weinstein, Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1970); Lauro Martines, Fire in the City: Savonarola and the Struggle for the Soul of Renaissance Florence (New York: Oxford University Press, 2006); Berndt Hamm, "Between Severity and Mercy. Three Models of Pre-Reformation Urban Reform Preaching: Savonarola—Staupi-tz—Geiler," in Reformation of Faith, ed. Bast, pp55.-65.

35. Martin Luther, Disputatio excellentium... Iohannis Eccii et D. Martini Lutheri Augustiniani [1519], in WA, vol2. (Weimar: Hermann Böhlau, 1884), p279./23- 28.
36. Philipp Melanchthon, Loci communes rerum theologicarum, seu hypoty-poses theologicae [1521], in CR, vol21. (Braunschweig: C. A. Schwetschke & Sohn, 1854), cols82.-83.
37. Andreas Bodenstein von Karlstadt, Predig oder homilien uber den propheten Malachiam gnant [1522], sig. B3v, quoted in Ronald J. Sider, Andreas Bodenstein von Karlstadt: The Development of His Thought, 15171525- (Leiden: E. J. Brill, 1974), p164. (Sider's trans.).
38. Huldrych Zwingli, Von Clarheit vnnd gewüsse oder vnbetrogliche des worts gottes [1522], in ZW, vol1., ed. Emil Egli and Georg Finsler, in CR, vol88. (Leipzig: M. Heinsius, 1905), p382./20- 26, quotation at lines 2426-.
39. "Die Akten der zweiten Disputation vom 26. -28. Oktober 1523," in ZW, vol2., ed. Egli and Finsler, in CR, vol89. (Leipzig: M. Heinsius Nachfolger, 1908), p717./928-26 ,11-.
40. "Die Mühlhauser Artikel" [1524], in Flugschriften der Bauernkriegszeit, ed. Adolf Laube and Hans Werner Seiffert (Berlin: Akademie- Verlag, 1975), p80./134-3 ,14-.
41. Argula von Grumbach, Wye ein Christliche fraw des adels, in Bayern dürch iren, in Gottlicher schrifft, wolgegrundtenn Sendbrieffe, die hohenschul zu Ingoldstadt.... ([Erfurt: Matthes Maler,] 1523), sig. [A4]. On Zell، انظر: Elsie Anne McKee, Katharina Schütz Zell, 2 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1999).

42. Karlstadt, Ob man gemach faren, und des ergernüssen der schwachen verschonen soll, in sachen so gottis willen angehn [1524], repr. in Karlstadts Schriften aus den Jahren 152325-, ed. Erich Hertzsch, vol1. (Halle: Max Niemeyer Verlag, 1956), p75./1718-.

.43 انظر: Zwingli, Clarheit, in ZW, vol1., p360./7-10.

44. Luther, Von anbeten des Sacraments des heyligen leychnams Christi [1523] in WA, vol11. (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1900), p438./12- 14.
45. "Darauß aber volget, dz wir an die schrifft angehenckt seyn, das sich keiner nach seines hertzen gutduncken richten dörfft.... " Karlstadt, Ob man gemach, in Karlstadts Schriften, ed. Hertzsch, vol1., p75./31- 33.
46. "... uß eignem gütdunken nit ein einigs stuk erfinden, leren und uffrichten. " Conrad Grebel to Thomas Müntzer, 5 September 1524, in QGTS, vol1., ed. Leonhard von Muralt and Walter Schmid (Zu rich: S. Hirzel- Verlag, 1952), p17..
47. Hans Hut, "Von dem geheimnus der tauf.... " [1527], repr. in QGT, vol3., Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter, pt1., ed. Lydia Müller (Leipzig: Heinsius, 1938), p15.
48. Luther, Tractatus de libertate Christiana [1520], in WA, vol7. (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1897), p51./1213-: "Quaeres autem, 'Quod nam est verbum hoc, aut qua arte utendum est eo, cum tam multa sint verba dei?'

تختلف ترجمة لوثر الألمانية من اللاتينية اختلافًا كبيرًا، ويرى الكثيرون أنَّه تجنَّب أي إشارة إلى «ذكر الكثير من كلمات الله»:

"Fragistu aber 'wilchs ist denn das wort, das solch grosse gnad gibt, Und wie sol ichs gebrauchen?' " Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen [1520], in ibid., p22./23-24.

.49 عن العهد القديم، والممارسات الإفخارستية، والاعتراف الشفهي، انظر:

Sider, Karlstadt, pp108.- 112, 143- 146; for images, see Karlstadt, Von abtuhung der Bylder, Vnd das keyn Betdler vnther den Christen seyn soll [1522], repr. in Flugschriften der frühen Reformationsbewegung (1518-1524), vol1., ed. Adolf Laube et al. (Verduz: Topos Verlag, 1983), pp105.- 127.

رفض كارلشتاد تغيير آرائه، لذلك جرى منع مواعظه ومُصادرة الأطروحة التي كتبها (بطريقة سرية) ضد لوثر وتدميرها. انظر:

James S. Preus, Carlstadt's "Ordinaciones" and Luther's Liberty: A Study of the Wittenberg Movement, 1521-22 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974), pp73.-77.

50. انظر:

Luther's Works, vol37., ed. Robert H. Fischer (Philadelphia: Fortress Press, 1961), pp8.- 11; see also G. R. Potter, Zwingli (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), p296.

العمل الكلاسيكي حول الجدل اللاهوتي هو:

Walther Köhler, Zwingli und Luther: Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen, 2 vols. (1924, 1953; New York and London: Johnson, 1971).

51. للاطلاع على نظرة عامة عن الصراع المبكر بين لوثر وزوينجلي وعواقبه، انظر:

Philip Benedict, Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2002), pp15.-48.

عن ندوة ماربورغ، انظر:

G. R. Potter, Zwingli (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), pp316.-331; Heinrich Bornkamm, Luther in Mid-Career, 1521-1530, ed. Karin Bornkamm, trans. E. Theodore Bachmann (Philadelphia: Fortress Press, 1983), pp633.-652; Martin Brecht, Martin Luther, vol2., Shaping and Defining the Reformation, 1521- 1532, trans. James L. Schaaf (Minneapolis: Fortress Press, 1990), pp325.- 334.

يقول أوبرمان: لقد شكّلت ندوة ماربورغ نقطة تحول عميقة ومؤلمة في تاريخ الإصلاح؛ إذ إنَّ الفرح باكتشاف أنَّ الكتاب المقدَّس هو الأساس القاطع للإيمان الإنجيلي لم يَدُم طويلاً عندما اختلف المُصلحون حول ماهية النص «الواضح» للكتاب المقدَّس. انظر: Oberman, Luther, p244.

52. عن زوينجلي والقائلون بتجديد المعموديَّة الأوائل في سويسرا، انظر:

Potter, Zwingli, pp160.-197; for a recent overview of the origins of Swiss Anabaptism, see C. Arnold Snyder, "Swiss Anabaptism: The Beginnings, 1523-1525," in A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700, ed. John D. Roth and James M. Stayer (Leiden: E. J. Brill, 2007), pp45.-8.

عن تفويض مجلس المدينة الصادر في 7 مارس 1526 بالحكم على القائلين بتجديد المعموديَّة بالموت غرقًا، انظر:

QGTS, vol1., pp180.- 181; Snyder, Anabaptist History and Theology: An Introduction (Kitchener, Ont.: Pandora Press, 1995), p60.

53. Grebel to Müntzer, in QGTS, vol1., p18.; [Felix Mantz], "Protestation und Schutzschrift [an den Rat von Zürich]," in ibid., p26.; Hut, "Geheimnus der Tauf," in QGT, vol3., p27.; Michael Sattler, Brüderlich vereynigung etzlicher kinder Gottes, sieben Artickel betreffend.... " [1533], ed. Walter Köhler, in Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, ed. Otto Clemen, vol2. (Leipzig and New York: Rudolf Haupt, 1908), p307.

54. Huldrych Zwingli, Von dem Touff, vom Widertouff und vom Kindertouff [1525], in ZW, vol4., ed. Emil Egli et al., vol91. in CR (Leipzig: M. Heinsius Nachfolger, 1927), p216./14- 16, 2225-.

55. عن حرب الفلاحين، انظر:

Peter Blickle, The Revolution of 1525: The German Peasants' War from a New Perspective, trans. Thomas A. Brady Jr. and H. C. Erik Midelfort (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1981), and The German Peasants' War: A History in Documents, ed. and trans. Tom Scott and Bob Scribner (Atlantic Highlands, N. J., and London: Humanities Press International, 1991).

عن مونتسر، انظر:

Hans- Jürgen Goertz, Thomas Müntzer: Apocalyptic, Mystic, and Revolutionary, trans. Jocelyn Jaquiery, ed. Peter Matheson (Edinburgh: T. & T. Clark, 1993), and Abraham Friesen, Thomas Muentzer, a Destroyer of the Godless: The Making of a Sixteenth-Century Religious Revolutionary (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990).

عن هانز هيرغوت ومايكل جاسماير، انظر:

"Michael Gaismairs Tiroler Landesordnung" [1526], and Hans Hergot, Von der neuen Wandlung eines christlichen Lebens [1527], in Flugschriften der Bauernkriegszeit, ed. Laube and Seiffert, pp139.- 143, 547-557; Blickle, Revolution of 1525, pp145.- 154; Walter Klaassen, Michael Gaismair: Revolutionary and Reformer (Leiden: E. J. Brill, 1978).

56. انظر:

Claus-Peter Clasen, Anabaptism: A Social History, 1525-1618. Switzerland, Austria, Moravia, and South and Central Germany (Ithaca, N. Y., and London: Cornell University Press, 1972), pp30.- 48; Snyder, Anabaptist History and Theology; Werner O. Packull, Hutterite Beginnings: Communitarian Experiments during the Reformation (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1995); and the contributions on Anabaptism in Companion to Anabaptism and Spiritualism, ed. Roth and Stayer.

57. انظر:

James M. Stayer, Anabaptists and the Sword, 2nd ed. (Lawrence, Kans.: Coronado Press, 1976), pp93.- 131, 141-146; Snyder, Anabaptist History and Theology, pp51.-59, 191-193.

58. انظر:

Packull, Hutterite Beginnings; John S. Oyer, Lutheran Reformers against Anabaptists: Luther, Melanchthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany (The Hague: Martinus Nijhoff, 1964).

عن امتنان بيلجرام ماربيك للإخوة أوسترليتز وأصوله ونشأته، انظر:

James A. Stayer, "Pilgram Marpeck and the Austerlitz Brethren: A 'Disappeared' Anabaptist Denomination," Mennonite Life 64 (Summer 2010), online edition, http: //www. bethelks. edu/mennonitelife/2010/pilgram. php (accessed 5 February 2011).

أنا ممتن للبروفيسور ستاير لمناقشاته الثرية بشأن هذه المسألة ولفت انتباهي إلى مقالته. عن بيلجرام ماربيك، انظر أيضًا:

Stephen Boyd, Pilgram Marpeck: His Life and Social Theology (Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1992).

59. للتفريق بين اللوثريين الأصليين والفيليبيين قبل وثيقة كونكورد، انظر:

Irene Dingel, "The Culture of onflict in the Controversies Leading to the Formula of Concord (1548-1580)," in Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550-1675, ed. Robert Kolb (Leiden: E. J. Brill, 2008), pp15.-64.

عن جماعات القائلين بتجديد المعمودية الهولندية والانشقاقات بينها، انظر:

S. Zijlstra, Om de ware gemeente en de oude gronden: Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden, 1531-1675 (Hilversum: Verloren; Leeuwarden: Fryske Akademy, 2000), pp148.- 169, 197- 210, 270- 315, 381- 401.

عن الصراعات بين الكالفينيين والأرمينيين في الجمهورية الهولندية وإنجلترا، انظر:

Benedict, Christ's Churches, pp305.-316.

عن المجموعة الهائلة من البروتستانت الراديكاليين حتى عام 1580، انظر:

George Hunston Williams, The Radical Reformation, 3rd ed. (Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Studies Publishers, 1992).

عن التباين بين الجماعات والطوائف الدينية في القرن السابع عشر، انظر:

Leszek Kołakowski, Chrétiens sans église: La conscience religieuse et le lien confessional au XVIIe siècle, trans. Anna Posner (Paris: Gallimard, 1969).

60. انظر:

Benjamin J. Kaplan, Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe (Cambridge, Mass., and London: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), p3.

61. عن رفض جون كالفن لسلطة الكنيسة الرومانية، انظر:

Bruce Gordon's recent biography, Calvin (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2009), pp33.- 35.

انظر أيضًا تحليل أحداث خريف عام 1533 في العمل الكلاسيكي:

Alexandre Ganoczy, The Young Calvin, trans. David Foxgrover and Wade Provo (Philadelphia: Westminster Press, 1987), pp76.-83.

62. للاطلاع على نظرة عامة موجزة، انظر:

Richard C. Gamble, "Calvin's Controversies," in The Cambridge Companion to John Calvin, ed. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp188.-203.

انظر أيضًا:

Jean- François Gilmont, John Calvin and the Printed Book, trans. Karin Maag (Kirksville, Mo.: Truman State University Press, 2005), pp69.- 73, 93-107.

عن الصراعات العقائدية بين لوثر وبين البروتستانت من الإصلاحيين الحاكميين والبروتستانت الراديكاليين، انظر:

Mark U. Edwards Jr., Luther and the False Brethren (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1975).

63. William Chillingworth, The Religion of Protestants a Safe Way to Salvation.... (Oxford: Leonard Lichfield, 1638), p375.

64. Kaplan, Divided by Faith, p142.

65. انظر:

Jerzy Kłoczowski, "The Polish Church," in Church and Society in Catholic Europe of the Eigh teenth Century, ed. William J. Callahan and David Higgs (1979; Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp122.- 137; Magda Teter, Jews and Heretics in Catholic Poland: A Beleaguered Church in the Post- Reformation Era (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); John McManners, Church and Society in Eighteenth- Century France, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1998); William B. Taylor, Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996); Arturo C. Jemolo, Church and State in Italy, 1850- 1950, trans. David Moore (Oxford: Blackwell, 1960); The Churches and Social Order in Nineteenth- and Twentieth- Century Canada, ed. Michael Gauvreau and Ollivier Hubert (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2006); Kees de Groot, Brazilian Catholicism and the Ultramontane Reform (West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 2003).

66. يشمل انتشار البروتستانتية وتحوُّلها في حقبة ما بعد الإصلاح، على سبيل المثال، التقويَّة الألمانية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والمعمدانيين الشموليين والمعمدانيين الخصوصيين في إنجلترا في مطلع القرن السابع عشر، والنزعة المنهجية التي بدأت في بريطانيا القرن الثامن عشر، والصحوة الكبرى الأولى والثانية في أمريكا الشمالية. وقد تميَّزت أمريكا الشمالية الاستعمارية بجميع أنواع ادِّعاءات الحقيقة البروتستانتية المتباينة والكنائس الراسخة المتواشجة معها، والطوائف المنشقَّة،

ونبـوءات العـصر الألفـي، والادِّعـاءات النَبويَّـة. انظـر:

David D. Hall, Worlds of Wonder, Days of Judgment: Popular Religious Belief in Early New England (New York: Knopf, 1989); Jon Butler, Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1990); and Erik R. Seeman, Pious Persuasions: Laity and Clergy in Eighteenth-Century New England (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1999).

لقـد لاحـظ إيريـك سـيمان أنَّـه «في العقـود الأخـيرة مـن القـرن الثامـن عـشر، تَشَـكَّلَت الثقافـة الدينيـة لإنجلـترا الجديـدة مـن مجموعـة متنوِّعـة ومذهلـة مـن المعتقـدات والممارسـات»، بغـض النظـر عـن التنوُّع الكبـير عنـد النظـر إلى أقاليـم وسـط المحيـط الأطلـسي والأقاليـم الجنوبيـة. إنَّ «دمقرطـة» البروتسـتانتية الأمريكيـة في الثُلـث الأول مـن القـرن التاسـع عـشر لم تُنتـج التعدديـة فحسـب، بـل أدَّت أيضًـا إلى تنـوُّع مذهـل؛ فقـد سـمحت مرونـة الجماعـات الدينيـة واسـتحداثاتها بـأن يَعـثُر المواطـن الأمريـكي عـلى جماعـة ملائمـة بغـض النظـر عـن مـا يُفضِّلـه مـن حيـث المعتقـد أو الممارسـة أو البنيـة المؤسسـية. انظـر:

Nathan O. Hatch, The Democratization of American Christianity (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1989), p65.

وترسَّـخت التعدديـة البروتسـتانتية الأمريكيـة نفسـها عـلى نطـاق أوسـع في أعـمال باحثـين آخريـن أمثـال جـورج مارسـدن ومـارك نـول، حيـث يشـير الأخـير إلى أنَّـه في الولايـات المتحـدة، «حسـب إحصـاء حديـث، هنـاك الآن تسـع عـشرة طائفـة مشـيخية منفصلـة، واثنتـان وثلاثـون طائفـة لوثريـة، وسـتة وثلاثـون طائفـة ميثوديـة، وسـبعة وثلاثـون أسـقفية أو أنجليكانيـة، وسـتون طائفـة معمدانيـة، ومائتـان وإحـدى وأربعـون جماعـة خمسـينية». انظـر:

Mark A. Noll, The Work We Have to Do: A History of Protestants in America (New York: Oxford University Press, 2000), p124.

لا يشـتمل هـذا العـدد عـلى جميـع الكنائـس والأبرشـيات التـي تعـود جذورهـا إلى حركـة تجديـد المعموديَّة في القـرن السـادس عـشر والتمظهـرات الأخـرى للإصـلاح الراديـكالي، ناهيـك عـن عـدد لا يُحـصى مـن الكنائـس «الإنجيليـة» المسـتقلة وغيرهـا مـن الكنائـس البروتسـتانتية ذات الأصـول التاريخيـة الأكـثر حداثـة.

67. انظر:

Martin Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung [1520], in WA, vol6. (Weimar: Hermann Böhlau, 1888), p450./13; Karlstadt, Ob man gemach faren [1524], in Karlstadts Schriften, ed. Hertzsch, vol1., p75./17- 18.

68. عن بعض هذه الاستثناءات، انظر:

Michael D. Driedger, Obedient Heretics: Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona during the Confessional Age (Aldershot, U. K.: Ashgate, 2002).

انظر أيضًا الإشارة إلى «المَذْهَبَة الجزئيَّة» (microconfessionalization) بين القائلين بتجديد المعموديَّة الهولنديين في أواخر القرن السادس عشر في:

Brad S. Gregory, Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1999), pp231.-235.

هنا لا يتعيَّن الخلط بين فرض الهوية المسيحية المشتركة لأقلية دينية من قِبل قادتها الكنسيين وبين المَذْهَبَة التي تُفهم بوصفها محاولة لخلق هوية مسيحية مشتركة عبر المجتمع في العموم، بدعمٍ من السلطة السياسية العلمانية.

69. انظر على سبيل المثال:

Alister McGrath, Reformation Thought: An Introduction (Oxford: Basil Blackwell, 1988), pp106.- 109; Heiko A. Oberman, "'Quo vadis, Petre?' Tradition from Irenaeus to Humani Generis," in Oberman, Dawn of the Reformation, pp284.-286; Susan E. Schreiner, Are You Alone Wise? The Search for Certainty in the Early Modern Era (New York: Oxford University Press, 2011), pp80.- 82.

70. Luther, Disputatio inter Ioannem Eccium et Martinum Lutherum [1519], in WA, vol59., p465./10041006-, quoted in Manfred Schulze, "Martin Luther and the Church Fathers," in The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists, ed. Irena Backus, vol2. (Leiden: E. J. Brill, 1997), p621. (Schulze's trans.); see also ibid., pp601., 612.
71. Irena Backus, "Ulrich Zwingli, Martin Bucer and the Church Fathers," in Reception, ed. Backus, vol2., pp644., 650; Johannes van Oort, "John Calvin and the Church Fathers," in ibid., p690.; Anthony N. S. Lane, John Calvin: Student of the Church Fathers (Edinburgh: T. & T. Clark, 1999), pp35.-40, 53- 54.

يرى شرايـنر أنَّ جميع الادِّعاءات البروتستانتية التي اعترفت بتفسيرات آباء الكنيسة بقدر ما كانت متوافقة مع الكتاب المقدَّس «إلَّا أنَّها تركت للمُفسِّر مهمة تقرير متى يتوافق الآباء مع الكتاب المقدَّس ومتى يتعارضون معه». انظر: Schreiner, Wise?, p82.

72. للاطلاع على بعض الأعمال التي تشير إلى حجم هذه الأدبيات والنصوص، انظر:

Peter Milward, Religious Controversies of the Elizabethan Age: A Survey of Printed Sources (London: Scolar Press, 1977); Milward, Religious Controversies of the Jacobean Age: A Survey of Printed Sources (Lincoln, Neb., and London: University of Nebraska Press, 1978); Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts, ed. Wilbirgis Klaiber (Münster: Aschendorff, 1978); Louis Desgraves, Répertoire des ouvrages de controverse entre Catholiques et Protestants en France (1598-1685), 2 vols. (Geneva: Droz, 1984).

73. Tyndale's New Testament [1534 ed.], trans. William Tyndale, ed. David Daniell (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1989),p244..

74. Zwingli, Clarheit, in ZW, vol1., p365./3435-.

75. William Tyndale, An Ans were Vnto Sir Thomas Mores Dialoge [1531], ed. Anne M. O'Donnell and Jared Wicks, vol3. in The Independent Works of William Tyndale (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2000), p48./2829-, and more generally pp48.-49.

76. Grumbach, Sendbrieffe, sig. B1v.

77. Hubmaier, Ein Christennliche Leertafel, die ein yedlicher mensch, ee vnd er im Wasser getaufft wirdt, vor wissenn solle [15267/], in Hubmaier, Schriften, ed. Gunnar Westin and Torsten Bergsten, in QGT, vol9. (Gütersloh: Gerd Mohn, 1962), p324.. Cf. Zwingli, Clarheit, in ZW, vol1., 3755/376-31/.

78. Hans Denck, "Protestation und bekantnuß etlicher puncten" [1528], in Clarence Bauman, The Spiritual Legacy of Hans Denck: Interpretation and Translation of Key Texts (Leiden: E. J. Brill, 1991), p250./3- 5.

79. كالفن، جون، **أسس الدين المسيحي**، ترجمة القس أديب عوض، القس وليد هرموش، القس فيكتور مكاري، دار منهل الحياة بالاشتراك مع كلية اللاهوت للشرق الأدنى في بيروت، الطبعة الأولى 2017.

80. yndale's New Testament [1534 ed.], ed. Daniell, pp245.- 246, 284.

81. للاطلاع على معالجة شاملة عن التواشج بين الادِّعاءات المتنافسة حول إثبات شهادة الروح القُدُس وبين الخلافات العقائدية في القرن السادس عشر، انظر:

Susan E. Schreiner, Are You Alone Wise? The Search for Certainty in the Early Modern Era (New York: Oxford University Press, 2011).

82. Desiderius Erasmus, De libero arbitrio diatribe, sive collatio (Basel: Johannes Froben, 1524), sig. b1.

83. Zwingli, Clarheit, in ZW, vol1., p379./1819-; Luther, Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis [1528], in WA, vol26. (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1909), p317./2022-.

84. عن الخلافات بين علماء الإنسانيات والمدرسيين قبل الإصلاح (الذي جرى تناولها بمزيد من التفصيل في الفصل السادس)، انظر:

Erika Rummel, The Humanist-Scholastic Debate in the Re naissance and Reformation (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1995), pp63.- 125.

85. انظر:

Gregory, Salvation at Stake; for Anabaptists specifically, see also Gregory, "Anabaptist Martyrdom: Im-

peratives, Experience, and Memorialization," in Companion to Anabaptism and Spiritualism, ed. Roth and Stayer, pp467.-506.

86. Allan Anderson, An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp45.- 57.

87. عن الطرائق التي تداخلت بها هذه الآية على وجه الخصوص مع نزاع حول تمييز النفوس بوصفها إلهية أو شيطانية في القرن السادس عشر، انظر:

Susan E. Schreiner, Are You Alone Wise? The Search for Certainty in the Early Modern Era (New York: Oxford University Press, 2011).

88. Guy de Brès, La racine, source et fondement des Anabaptistes ou rebaptisez de nostre temps.... ([Rouen]: chez Abel Clémence, 1565), sigs. a4v-[a7].

89. انظر:

Gregory, Salvation at Stake, pp137., 139, 340-341, 344-347.

90. R. Emmet McLaughlin, "Spiritualism: Schwenckfeld and Franck and Their Early Modern Resonances," in Companion to Anabaptism and Spiritualism, ed. Roth and Stayer, pp119.-161; Andrew C. Fix, Prophecy and Reason: The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1991); H. Larry Ingle, First among Friends: George Fox and the Creation of Quakerism (New York: Oxford University Press, 1994); Leo Damrosch, The Sorrows of the Quaker Jesus: James Nayler and the Puritan Crackdown on the Free Spirit (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1996).

91. عن الولايات المتحدة المعاصرة، انظر:

Wade Clark Roof, Spiritual Market-place: Baby Boomers and the Remaking of American Religion (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1999); Robert Wuthnow, The Restructuring of American Religion (Prince ton, N. J.: Princeton University Press, 1988), After Heaven: Spirituality in America since the 1950s (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998), and After the Baby Boomers: How Twenty- and Thirty-Somethings Are Shaping the Future of American Religion (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2007).

انظر أيضًا الدراسة الاجتماعية الأخيرة عن المراهقين في أمريكا:

Christian Smith with Melina Lundquist Denton, Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers (New York: Oxford University Press, 2005); and Smith with Patricia Snell, Souls in Transition: The Religious and Spiritual Lives of Emerging Adults (New York: Oxford University Press, 2009), which deals with Americans in their twenties.

92. John O'Malley, The First Jesuits (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1993), pp25.-28.

93. Thomas Müntzer, "Prager Manifest" [1520], in Müntzer, Schriften und Briefe: Kritische Gesamtausgabe, ed. Günther Franz (Gütersloh: Gerd Mohn, 1968), p503./811-.

94. Lois Y. Barrett, "Ursula Jost and Barbara Rebstock of Strasbourg," in Profiles of Anabaptist Women: Sixteenth- Century Reforming Pioneers, ed. C. Arnold Snyder and Linda A. Huebert Hecht (Waterloo, Ont.: Wilfred Laurier University Press, 1996), pp273.-287; Klaus Deppermann, Melchior Hoffman: Social Unrest and Apocalyptic Visions in the Age of Reformation, trans. Malcolm Wren, ed. Benjamin Drewery (Edinburgh: T. & T. Clark, 1987); Ralf Klötzer, "The Melchiorites and Münster," in Companion to Anabaptism and Spiritualism, ed. Roth and Stayer, pp217.- 256.

95. Gary K. Waite, David Joris and Dutch Anabaptism, 15241543- (Waterloo, Ont.: Wilfred Laurier University Press, 1990); Alastair Hamilton, The Family of Love (Cambridge: James Clarke and Co., 1981), pp24.- 64.

96. عن ويليام هاكيت وشخصيات أخرى من العصر الإليزابيثي، وكذلك إليانور ديفيس، انظر:

Keith Thomas, Religion and the Decline of Magic (Oxford: Oxford University Press, 1971), pp133.- 134, 137-138.

عن جون تراسك، انظر:

David Como, Blown by the Spirit: The Emergence of an Antinomian Underground in Pre-Civil-War En gland (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004), pp138.-175.

عن الحركة العوائلية (Familism) في إنجلترا، انظر:

Christopher W. Marsh, The Family of Love in English Society, 1550-1630 (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

97. عن النبوءات على وجه الخصوص، انظر:

Thomas, Religion and Decline of Magic, pp136.-140; Christopher Hill, The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution (Harmondsworth, U. K.: Penguin, 1972), pp89.- 92, 278-279, 287- 291.

وعن الراديكاليين الدينيين في الثورة على وجه العموم، انظر:

Hill, ibid. ; Radical Religion in the English Revolution, ed. J. F. McGregor and Barry Reay (London and New York: Oxford University Press, 1984); Nicholas McDowell, The En glish Radical Imagination: Culture, Religion, and Revolution, 1630-1660 (Oxford: Clarendon Press, 2003); and Ann Hughes, Gangraena

and the Struggle for the En glish Revolution (Oxford: Oxford University Press, 2004).

98. أحد المؤرخين الذين تتبعوا أوجه التشابه اللافتة للنظر بين بعض الأفكار البروتستانتية الراديكالية في عصر الإصلاح وأفكار جوزيف سميث هو جون ل. بروك في كتابه:

The Refiner's Fire: The Making of Mormon Cosmology, 1644- 1844 (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

أحدث سيرة ذاتية عن سميث هي:

Richard L. Bushman, Joseph Smith: Rough Stone Rolling (New York: Knopf, 2005).

عن مكانة سميث بين العديد من الأمريكيين الآخرين الذين ادَّعوا أو توقَّعوا نزول وحي جديد في مطلع القرن التاسع عشر، انظر:

David F. Holland, "Ongoing Revelation: An Idea and Its Contexts in Early America," unpublished Ph. D. dissertation, Stanford University, 2005.

99. قارن:

A Journal or Historical Account of the Life, Travels, Sufferings, Christian Experiences and Labour of Love in the Work of the Ministry of that Ancient, Eminent, and Faithful Servant of Jesus Christ, George Fox,..., vol1. (London: Thomas Northcott, 1694), pp5.- 9, with History of Joseph Smith, the Prophet by Himself, ed. B. H. Roberts, vol1. in History of the Church of Jesus Christ of Latter Day Saints (Salt Lake City, Utah: Deseret News, 1902), pp2.-6.

فيما يخص إعلان سميث عن سرديته الشخصية بدءًا من عام 1839، انظر:

Dean C. Jessee, "The Writing of Joseph Smith's History," BYU Studies 11 (1971): 439- 473.

مع رسم بياني مفيد للعديد من ناسخي نصوص سميث في صفحة441، واستنساخ صورة مجسَّمة لجيمس مولهولاند في صفحة 451.

100. David Chidester, Salvation and Suicide: Jim Jones, the Peoples Temple, and Jonestown, 2nd ed. (1988; Bloomington: Indiana University Press, 2003); Kenneth G. C. Newport, The Branch Davidians of Waco: The History and Beliefs of an Apocalyptic Sect (New York: Oxford University Press, 2006).

101. إنَّ تصوُّر جوزيف سميث عن الله الآب بوصفه رجلاً بشريًّا قوقازيًّا متعاليًا، له مكان يحيط به وزمان يحدّه، على كوكب بعيد، ليس فقط خروجًا جذريًّا عن النظرة المسيحية التقليدية إلى الله، ولكنه أيضًا تمظهر متطرف لوجهة النظر التواطئية الميتافيزيقية عن الله بوصفه الكائن الأسمى من بين كائنات أخرى داخل الكَوْن. بمعنى آخر، يُشَكِّل تصوُّر المورمون لله نوعًا من المماثَلة لتصوُّر سبينوزا: ففي حين أنَّ سبينوزا ادَّعى أنَّ الكَوْن هو جسد الله المنظور وفق أحد الأنماط البشرية

الموجـودة للجوهـر الواحـد، تَدَّعـي عقيـدة قديـسي الأيـام الأخـيرة أنَّ اللـه الآب جسـدٌ بـشري مُقـدَّس يسـكن بالقـرب مـن كوكـب كولـوب (Kolob)، الـذي يعتـبره جوزيـف سـميث مؤسـس كنيسـة يسـوع المسـيح وقديسـو الأيـام الأخـيرة أقـرب كوكـب أو نجـم مـن عـرش الـرب. وقـد وردَ في كتـاب (Doctrine and Covenants)، الفقـرة 130: 22: «الآب لـه جسـد ملمـوس مـن لحـم وعظـام، كجسـد الإنسـان». انظـر:

http://scriptures.lds.org/dc/130/22#22.

عن مكان الله، انظر حاشية الفصل الثالث من «صُحف إبراهيم» (Book of Abraham) على:

http://institute.lds.org/manuals/pearl-of-great-price-student-manual/pgp-3-a3-01.asp

102. Jan Shipps, Mormonism: The Story of a New Religious Tradition (Champaign-Urbana: University of Illinois Press, 1985).

103. Steven L. Shields, Divergent Paths of the Restoration: A History of the Latter Day Saint Movement, 3rd ed. (Bountiful, Utah: Restoration Research, 1982); for the RLDS church in particular, see Inez Smith Davis, The Story of the Church: A History of the Church of Jesus Christ of Latter Day Saints, and of Its Legal Successor, the Reorganized Church of Jesus Christ of Latter Day Saints, 13th ed. (Independence, Mo.: Herald Publishing House, 1989).

104. Huldrych Zwingli, Ein klare Unterrichtung vom Nachtmal Christi.... [1526], in ZW, vol4., pp789.-862.

105. Jerome Friedman, Michael Servetus: A Case Study in Total Heresy (Geneva: Droz, 1978).

106. Williams, Radical Reformation, 3rd ed., pp401.- 404, 459-1103 ,990-965 ,959 956- ,477-1236-1229 ,1197-1196 ,1174-1162 ,1133; Jean Pierre Osier, Faust Socin, ou, Le christianisme sans sacrifice (Paris: Cerf, 1996); Reformation und Frühaufklärung in Polen: Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluß auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert, ed. Paul Wrzecionko (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977); Socinianism and Its Role in the Culture of XVIth to XVIIIth Centuries, ed. Lech Szczucki (Warsaw: Polish Academy of Sciences, 1983); W. J. Kühler, Het Socinianisme in Nederland, intro. Aart de Groot (1912; Leeuwarden: De Tille, 1980); Earl Morse Wilbur, A History of Unitarianism, 2 vols. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1945, 1952).

107. W. M. Spellman, The Latitudinarians and the Church of England, 1660- 1700 (Athens and London: University of Georgia Press, 1993), pp33.-47, 7288-.

108. McLaughlin, "Spiritualism," in Companion to Anabaptism and Spiritualism, ed. Roth and Stayer, p136.; Williams, Radical Reformation, p700.

109. انظر:

Samuel Fisher, Rusticos ad Academicos in Exercitationibus Expostulatoriis, Apologeticis Quatuor. The Rustick's Alarm to the Rabbies.... (London: for Robert Wilson, 1660), sigs. [(a4)v]-(B1).

عـن صموئيـل فيـشر الـذي تَلقَّـى تعليمـه في جامعـة أكسـفورد، وسـافر في عـام 1658 إلى رومـا والبندقيـة، حيـث ألقـى المواعـظ عـلى الكاثوليـك واليهـود، انظـر:

Stefano Villani, "Fisher, Samuel (bap160.4, d166.5)," in ODNB, online ed., ed. Lawrence Goldman (Oxford: Oxford University Press, 2004), http: //www. oxforddnb. com/view/article/9507 (accessed 5 July 2010).

110. Fix, Prophecy and Reason, pp192.-214; Jonathan I. Israel, Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 16501750- (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp203.-205, 342- 358.

عن تأثير فيشر في سبينوزا، انظر:

Richard H. Popkin, "Spinoza and Samuel Fisher," Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel 15 (1985): 219-236.

111. Jeremy Taylor, Ductor Dubitantium, or The Rule of Conscience.... (London: James Flesher for Richard Royston, 1660), 12.51., p56..

112. Luther, Von anbeten, in WA, vol11., p434./3034-.

113. كالفـن، جـون، **أُسـس الديـن المسـيحي**، ترجمـة القـس أديـب عـوض، القـس وليـد هرمـوش، القـس فيكتور مـكاري، دار منهـل الحيـاة بالاشـتراك مـع كليـة اللاهـوت للـشرق الأدنى في بـيروت، الطبعـة الأولى 2017.

114. John Toland, Christianity not Mysterious. Or, A Treatise Shewing, That there is nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above it: And that no Christian Doctrine can be properly call'd a Mystery (London: n. p., 1696), p6. (italics in original).

115. Spellman, Latitudinarians, pp83.-88.

116. المرجع نفسه، ص 148-150.

117. Thomas Sprat, The History of the Royal Society [1667], quoted in John Spurr, " 'Rational Religion' in Restoration England," Journal of the History of Ideas 49 (1988): 563.

118. انظر:

Thomas Edwards, Gangraena, or, A Catalogue and Discovery of many of the Errours, Heresies, Blasphemies and pernicious Practices of the Sectaries of this time, vented and acted in England in these four last years.... (London: T. R. and E. M. for Ralph Smith, 1646).

للاطلاع على تحليل حديث لعمل إدواردز في هذا السياق، انظر:

Ann Hughes, Gangraena and the Struggle for the English Revolution (Oxford: Oxford University Press, 2004).

عـن النقـد العقـلاني للادِّعـاءات النبويَّـة والروحيـة المسـيحية في أواخـر القـرن السـابع عـشر وبدايـة القـرن الثامـن عـشر، انظـر:

Michael Heyd, "Be Sober and Reasonable": The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries (Leiden: E. J. Brill, 1995).

119. انظر:

Steven E. Ozment, Mysticism and Dissent: Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1973), p196. (Ozment's trans).

120. Israel, Radical Enlightenment, pp197.-217.

121. Charles Blount, Miracles No Violation of the Laws of Nature (London: for Robert Sollers, 1683), pp21., 6 (italics in original).

122. للاطـلاع عـلى نظـرة تفسـيرية عامـة عـن لاهـوت ألبريشـت ريتشـل الـذي يديـن بالفضـل لافتراضـات فلسـفية مـا بعـد كانطيَّـة، انظـر:

Albert Temple Swing, The Theology of Albrecht Ritschl (New York: Longman, 1901).

عن إرنست ترولتش في هذا السياق، انظر:

Mark D. Chapman, Ernst Troeltsch and Liberal Theology: Religion and Cultural Synthesis in Wilhelmine Germany (New York: Oxford University Press, 2002).

للاطلاع على مثال عن افتراضات بولتمان، انظر:

Bultmann, Kerygma and Myth: A Theological Debate [1948], ed. and trans. Reginald H. Fuller (1953; New York: Harper & Row, 1961).

عن توماس جيفرسون، انظر:

The Jefferson Bible, intro. F. Forrester Church (Boston: Beacon Press, 1989).

ذَكَـرَ جاروسـلاف بيليـكان في خاتمـة كتابـه بعضًـا مـن نصـوص هيرمـان صموئيـل ريمـاروس، وهـي مقتطفـات نشرهـا ليسـينج عـام 1777، وفيـما يتعلـق بمـشروع جيفرسـون. انظـر:

Pelikan, "Jefferson and His Contemporaries," in ibid., pp157.-160.

عن ليسينج، وعلاقته بنصوص ريماروس، والنزاع اللاهوتي بعد عام 1777، انظر أيضًا:

H. B. Nisbet, "Introduction" to Gotthold Ephraim Lessing, Philosophical and Theological Writings, ed. and trans. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp6.- 12.

123. انظر، على سبيل المثال، نقد نيومان لـ«الليبرالية» المفهومة بوصفها «حرية الفكر الزائفة» في:

Apologia Pro Vita Sua [1864], ed. David J. DeLaura (New York and London: W. W. Norton, 1968), pp218., 223.

124. Robert Bellah et al., Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life, updated ed. (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996), pp219.-249; Suzanne Strempek Shea, Sundays in America: A Yearlong Road Trip in Search of Christian Faith (Boston: Beacon Press, 2008).

125. Philip Rieff, The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud, intro. Elisabeth Lasch-Quinn (1966; Wilmington, Del.: ISI Books, 2006), p10.

عن المعنى السائد للدين المفهوم من منظور التفضيل الذاتي والفرداني في الولايات المتحدة، انظر:

Smith with Denton, Soul Searching, pp118.-171, and Smith with Snell, Souls in Transition, pp143.- 165, 286-289.

126. Stout, Democracy and Tradition, p32.

127. "Wer des glaubens gefeilet hat, der mag darnach glewben was er wil, gilteben gleich. " Luther, Sermon Von dem Sacrament des leibs vnd bluts Christi, widder die Schwarmgeister [1526], in WA, vol19. (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1897), p484./19- 20.

128. انظر:

Michel de Montaigne, "Apologie de Raimond Sebond," in Montaigne, Esais II [1580], ed. Emmanuel Naya, Delphine Reguig-Naya, and Alexandre Tarrête ([Paris:] Gallimard, 2009), pp159.-399; Richard H. Popkin, The History of Scepticism from Savonarola to Bayle, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2003), pp18., 36, 44- 56.

ظهرت الطبعة الأولى من عمل بوبكين، بعنوان «*تاريخ الشكوكيَّة من إيراسموس إلى ديكارت*» (*The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*)، في عام 1960. انظر أيضًا تحليل كيفية تناول مونتين للشكوكيَّة والنسبويَّة وضبط هذين المفهومين في:

Zachary Sayre Schiffman, On the Threshold of Modernity: Relativism in the French Renaissance (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1991), pp53.-77.

ومهما كانت حالة مونتين على وجه الخصوص، فإنَّ حُجَّة شيفمان بأنَّ الأساليب والطرائق التربوية للإنسانيات أدَّت بطبيعتها إلى الشكوكيَّة هي حُجَّة واهية غير مُبرَّرة، بالنظر إلى الأعداد الكبيرة من دارسي الإنسانيات غير الشكوكيين في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وعلى غرار بوبكين، يضع شيفمان تطلعات ديكارت التأسيسية في سياق الإشكاليات التي تطرحها الشكوكيَّة والنسبويَّة، انظر: المرجع نفسه، ص 103-128. قبل وفاته في عام 1592، نَشَرَ مونتين طبعة مُنَقَّحة ومُوَسَّعة من كتابه «*المقالات*» في عام

1588، وهناك طبعة صدرت بعد وفاته، مع تنقيحاته وإضافاته الأخرى، ظهرت في عام 1595. انظر:

M. A. Screech, "Introduction" to Michel de Montaigne, The Complete Essays, ed. and trans. Screech (1987; Harmondsworth, U. K.: Penguin, 1991), pp. xv- xvi, liii.

عن وجود مخطوطات سكستوس إمبيريكوس في بعض المكتبات الإيطالية الرائدة المعنيَّة بالإنسانيات في القرن الخامس عشر، بالتوافق مع عدم انتشار للأفكار الشكوكيَّة البيرونيَّة، انظر:

Gian Mario Cao, "The Prehistory of Modern Scepticism: Sextus Empiricus in Fifteenth-Century Italy," Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 64 (2001): 229-280.

«فيما يتعلق بسكستوس، يصحُّ القول إنَّ القرن الخامس عشر شهد إحياءً ليس للفلسفة الشكوكيَّة فحسب، بل للنصوص الشكوكيَّة كذلك». انظر، المرجع نفسه، ص 263.

129. حول فترة خدمة ديكارت كجندي تحت قيادة الأمير موريس ناساو، أمير أورانج، انظر:

Geneviève Rodis-Lewis, "Descartes' Life and the Development of His Philosophy," in The Cambridge Companion to Descartes, ed. John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp29.-32, and Stephen Gaukroger, Descartes: An Intellectual Biography (Oxford: Clarendon Press, 1995), pp65.-67.

عن منفى هوبز في باريس، انظر:

Noel Malcolm, "A Summary Biography of Hobbes," in The Cambridge Companion to Hobbes, ed. Tom Sorrell (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp28.- 33.

130. عن جمهورية الآداب وتحوُّلها بين مطلع القرن السادس عشر وأواخر القرن الثامن عشر، انظر:

Anthony Grafton, "A Sketch Map of a Lost Continent: The Republic of Letters," in Grafton, Worlds Made by Words: Scholarship and Community in the Modern West (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2009), pp9.-34; Constance M. Furey, Erasmus, Contarini, and the Religious Republic of Letters (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Peter N. Miller, Peiresc's Eu rope: Learning and Virtue in the Seventeenth Century (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2000); Anne Goldgar, Impolite Learning: Conduct and Community in the Republic of Letters, 1680- 1750 (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1995); and Dena Goodman, The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1994).

131. Giordano Bruno, One Hundred and Twenty Articles against Mathematicians and Philosophers [1588], quoted in Ingrid D. Rowland, Giordano Bruno: Philosopher/Heretic (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2008), p208. (Rowland's trans).

132. Michel de Montaigne, "De la solitude," in Montaigne, Essais I [1580], ed. Emmanuel Naya, Delphine Reguig-Naya, and Alexandre Tarrête ([Paris:] Gallimard, 2009), p445.

133. عن الفكر السياسي والرغبات الذاتية لمونتين بوصفه مُنَظِّرًا أخلاقيًّا، انظر:

Biancamaria Fontana, Montaigne's Politics: Authority and Governance in the "Essais" (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2008), and David Quint, Montaigne and the Quality of Mercy: Ethical and Political Themes in the "Essais" (Princeton: Princeton University Press, 1998).

134. Fox, Journal, p3. (italics in original).

135. ديكارت، رينيه، **التأملات في الفلسفة الأولى**، ترجمة عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2009.

136. المرجع نفسه، ص 2/18-13/17.

137. هوبز، توماس، **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم د. رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011.

138. Baruch de Spinoza to Albert Burgh [after 11 September 1675], in Spinoza, Opera, ed. Carl Gebhardt, vol4. (Heidelberg: C. Winter, 1925), letter 76, p320./3-

139. سبينوزا، باروخ، **رسالة في إصلاح العقل**، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس. على الرغم من عدم نشر هذا العمل إلّا بعد وفاته، فإنَّ إدوين كيرلي، بناءً على مراسلات سبينوزا، يجادل بأنَّ هذا العمل «قد كُتِبَ قبل سبتمبر 1661». انظر:

Curley, "General Preface" in The Collected Works of Spinoza, vol1., ed. and trans. Curley (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1985), p. xiii.

140. سبينوزا، باروخ، **رسالة في إصلاح العقل**، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس. عن شرح الضرورة الحتمية لكل الأشياء في الطبيعة في كتابه «الأخلاق»، انظر: سبينوزا، باروخ، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعد، مراجعة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة. تشتمل حاشية الكتاب على التفريق بين الطبيعة الطابعة (natura naturans) والطبيعة المطبوعة (natura naturata). عن الطابع الثابت للنظام الطبيعي كما هو موضح في كتاب «*رسالة في إصلاح العقل*»، انظر:

Opera, ed. Gebhardt, vol3., pp82./13- 14, 84/22-23, 85/9, 86/20-21.

141. سبينوزا، باروخ، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعد، مراجعة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة .

142. هيوم، ديفيد، **رسالة في الطبيعة البشرية**، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سورية، الطبعة الأولى 2016.

143. المرجع نفسه، ص 241.

144. المرجع نفسه، ص 15.

145. روسو، جان جاك، **أحلام يقظة جوال منفرد**، ترجمة ثريا توفيق، مراجعة صالح جودت، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2009.

146. المرجع نفسه، ص 113، 114، 115، 115، 117، 1018. انظر أيضًا:

Rousseau, Émile, ou, de l'éducation [1762], in Rousseau, Oeuvres complètes, ed. Gagnebin and Raymond, vol4. (Paris: Gallimard, 1969), pp565.- 635.

147. Immanuel Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" [1784], in Kant, Gesammelte Schriften, ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol8., Abhandlungen nach 1781 (Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1923), p35./1- 3, 79- (emphasis in original).

148. Immanuel Kant, "Vorrede zur ersten Auflage," Kritik der reinen Vernunft [1781], in Kant, Gesammelte Schriften, ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol4. (Berlin: Georg Reimer, 1911), pp9./3311-9/10 ,10-5/9 ,5-4/8 ,21-20/7 ,38-.

149. Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft [1788], in Kant, Gesammelte Schriften, ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol5. (Berlin: Georg Reimer, 1913), 11.1., pp19.- 21.

150. هيغل، فيلهلم فردريش، **فنومينولوجيا الروح**، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2006.

151. المرجع نفسه، ص 14/23-25.

152. هيغل، فيلهلم فردريش، **أصول فلسفة الحق**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة 1996.

153. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Vorrede," to Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die Objektive Logik (1812- 1813), in Hegel, Gesammelte Werke, vol7., ed. Friedrich Hogemann and Walter Jaeschke (Hamburg: Felix Meiner, 1978), p7./1520-.

154. إمرسون، رالف والدو، **مقالات: السلسلة الأولى والثانية**، ترجمة أمل الشرقي، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان 1999.

155. Karl Marx, ["Thesen über Feuerbach,"] in Karl Marx and Friedrich Engels, Werke, vol3. (Berlin: Dietz, 1962), thesis 11, p7. (italics in original).

156. للاطلاع على التاريخ الفكري الهائل للماركسية، من بدايات القرن الثامن عشر وتأثيرات مطلع القرن التاسع عشر على ماركس نفسه، إلى اليسار الجديد والماويَّة في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، انظر:

Leszek Kołakowski, Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution, 3 vols., trans. P. S. Falla (Oxford: Clarendon Press, 1978).

عن النتائج الملموسة للماركسية والحركات الماركسية في سياق عالمي خلال القرن العشرين القصير، انظر:

Eric Hobsbawm, The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991 (New York: Pantheon, 1994).

157. Marx (in Kreuznach) to Arnold Ruge, September 1843, printed in Deutsch-Französische Jahrbücher, 1844, repr. in "Ein Briefwechsel von 1843," in Karl Marx and Friedrich Engels, Gesamtausgabe, Abteilung I: Texte, vol2. (Berlin: Akademie Verlag, 2009), pp487./7- 8, 48729 27-/488 ,34/ (italics in original).

158. هيغل، فيلهلم فردريش، **أصول فلسفة الحق**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة 1996.

159. Marx, "Briefwechsel von 1843," in Marx and Engels, Gesamtausgabe, Abteilung I: Texte, vol2., pp486./382/487-.

160. ستيوارت ميل، جون، **النفعية**، ترجمة سعاد شاهرلي حرار، مراجعة هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2012.

161. Edmund Husserl to Franz Brentano, 15 October 1904, quoted in Herbert Spiegelberg, The Phenomenological Movement, 3rd ed. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982), p82. (Spiegelberg's trans.).

162. هايدجر، مارتن، **الكينونة والزمان**، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة 2012. لاحظ الطريقة التي كان هايدجر يطوِّر بها الأفكار المركزية لكتابه «*الكينونة والزمان*» في محاضراته في صيف عام 1925 في جامعة ماربورغ، انظر:

Heidegger, History of the Concept of Time: Prolegomena, trans. Theodore Kisiel (Bloomington: Indiana University Press, 1999).

163. انظر:

Emmanuel Levinas, Totalité et infini: essai sur l'extériorité (The Hague: Martinus Nijhoff, 1961), and Levinas, Autrement qu'être: Ou au- delà de l'essence (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974).

164. هيوم، ديفيد، **رسالة في الطبيعة البشرية**، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سورية، الطبعة الأولى 2016.

165. Frederick C. Beiser, German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 17811801- (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2002), pp6.-9.

166. للاطلاع على نقد لادِّعاءات توماس كُوْن المضادة للواقعية والنزوع إلى تبنِّي الانتقال من الفيزياء الأرسطيَّة إلى الفيزياء النيوتونيَّة كنموذج إرشادي لجميع التحوُّلات الرئيسية في الفهم العلمي، انظر:

Steven Weinberg, Facing Up: Science and Its Cultural Adversaries (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2001), pp85.-86, 104, 187-209, 268- 269.

Rousseau, Émile, ou, de l'éducation [1762], in Rousseau, Oeuvres complètes, ed. Gagnebin and Raymond, vol4. (Paris: Gallimard, 1969), pp565.- 635.

147. Immanuel Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" [1784], in Kant, Gesammelte Schriften, ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol8., Abhandlungen nach 1781 (Berlin and Leipzig: Walter de Gruyter, 1923), p35./1- 3, 79- (emphasis in original).

148. Immanuel Kant, "Vorrede zur ersten Auflage," Kritik der reinen Vernunft [1781], in Kant, Gesammelte Schriften, ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol4. (Berlin: Georg Reimer, 1911), pp9./3311-9/10 ,10-5/9 ,5-4/8 ,21-20/7 ,38-.

149. Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft [1788], in Kant, Gesammelte Schriften, ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol5. (Berlin: Georg Reimer, 1913), 11.1., pp19.- 21.

150. هيغل، فيلهلم فردريش، **فنومينولوجيا الروح**، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2006.

151. المرجع نفسه، ص 14/23-25.

152. هيغل، فيلهلم فردريش، **أصول فلسفة الحق**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة 1996.

153. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Vorrede," to Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die Objektive Logik (1812- 1813), in Hegel, Gesammelte Werke, vol7., ed. Friedrich Hogemann and Walter Jaeschke (Hamburg: Felix Meiner, 1978), p7./1520-.

154. إمرسون، رالف والدو، **مقالات: السلسلة الأولى والثانية**، ترجمة أمل الشرقي، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان 1999.

155. Karl Marx, ["Thesen über Feuerbach,"] in Karl Marx and Friedrich Engels, Werke, vol3. (Berlin: Dietz, 1962), thesis 11, p7. (italics in original).

156. للاطلاع على التاريخ الفكري الهائل للماركسية، من بدايات القرن الثامن عشر وتأثيرات مطلع القرن التاسع عشر على ماركس نفسه، إلى اليسار الجديد والماويَّة في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، انظر:

Leszek Kołakowski, Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution, 3 vols., trans. P. S. Falla (Oxford: Clarendon Press, 1978).

عن النتائج الملموسة للماركسية والحركات الماركسية في سياق عالمي خلال القرن العشرين القصير، انظر:

Eric Hobsbawm, The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991 (New York: Pantheon, 1994).

157. Marx (in Kreuznach) to Arnold Ruge, September 1843, printed in Deutsch-Französische Jahrbücher, 1844, repr. in "Ein Briefwechsel von 1843," in Karl Marx and Friedrich Engels, Gesamtausgabe, Abteilung I: Texte, vol2. (Berlin: Akademie Verlag, 2009), pp487./7- 8, 48729 27-/488 ,34/ (italics in original).

158. هيغل، فيلهلم فردريش، **أصول فلسفة الحق**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة 1996.

159. Marx, "Briefwechsel von 1843," in Marx and Engels, Gesamtausgabe, Abteilung I: Texte, vol2., pp486./382/487-.

160. ستيوارت ميل، جون، **النفعية**، ترجمة سعاد شاهرلي حرار، مراجعة هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2012.

161. Edmund Husserl to Franz Brentano, 15 October 1904, quoted in Herbert Spiegelberg, The Phenomenological Movement, 3rd ed. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1982), p82. (Spiegelberg's trans.).

162. هايدجر، مارتن، **الكينونة والزمان**، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة 2012. لاحظ الطريقة التي كان هايدجر يطوِّر بها الأفكار المركزية لكتابه «*الكينونة والزمان*» في محاضراته في صيف عام 1925 في جامعة ماربورغ، انظر:

Heidegger, History of the Concept of Time: Prolegomena, trans. Theodore Kisiel (Bloomington: Indiana University Press, 1999).

163. انظر:

Emmanuel Levinas, Totalité et infini: essai sur l'extériorité (The Hague: Martinus Nijhoff, 1961), and Levinas, Autrement qu'être: Ou au- delà de l'essence (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974).

164. هيوم، ديفيد، **رسالة في الطبيعة البشرية**، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سورية، الطبعة الأولى 2016.

165. Frederick C. Beiser, German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 17811801- (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2002), pp6.-9.

166. للاطلاع على نقد لادِّعاءات توماس كُوْن المضادة للواقعية والنزوع إلى تبنِّي الانتقال من الفيزياء الأرسطيَّة إلى الفيزياء النيوتونيَّة كنموذج إرشادي لجميع التحوُّلات الرئيسية في الفهم العلمي، انظر:

Steven Weinberg, Facing Up: Science and Its Cultural Adversaries (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2001), pp85.-86, 104, 187-209, 268- 269.

العمل الأساسي الذي تناوله واينبرغ في كتابه، والذي كان له مثل هذا التأثير الكبير ليس فقط في تاريخ وفلسفة العلم ولكن على نطاق أوسع بكثير، هو:

Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970), the first edition of which appeared in 1962.

167. Taylor, Ductor Dubitantium, 21.31., p231.; 21.33., p232..

168. Alasdair MacIntyre, Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990), pp6.- 8; see also MacIntyre, "First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues," in The Tasks of Philosophy, vol1. in Selected Essays (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp143.- 178.

169. John R. Betz, After Enlightenment: The Post- Secular Vision of J. G. Hamann (Malden, Mass., and Oxford: Wiley- Blackwell, 2009).

170. ستيوارت ميل، جون، **عن الحرية**، ترجمة هيثم كامل الزبيدي، دار كنوز للنشر والتوزيع، 2019.

171. هيغل، فيلهلم فردريش، **أصول فلسفة الحق**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة 1996.

172. عن الاقتباسات الخاصة بسبينوزا، انظر: نيتشه، فريدريش، **غسق الأوثان: أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعًا بالمطرقة**، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت- بغداد 2010. انظر أيضًا: نيتشه، فريدريش، **ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل**، ترجمة جيزيلا فالور حجَّار، مراجعة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت 2003. عن كانط، انظر: نيتشه، فريدريش، **غسق الأوثان: أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعًا بالمطرقة**، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت - بغداد 2010.

173. Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1983), pp104.-107.

174. من بين الأعراض العديدة لهذه الظاهرة اهتمام مؤرخي العصور الوسطى وعلماء الأدب بالهرطقة القروسطية ومحاولة قمعها بطرائق لا تتناسب مع تأثيرها التاريخي. ويَصِحُّ الشيء نفسه على التركيز غير المتوازن على محاكم التفتيش الرومانية وممارساتها في بداية التاريخ الديني الإيطالي الحديث، لا سيما بين العلماء الإيطاليين الذين هم من بين العامَّة من الناحية الأيديولوجية. وأنا ممتن لإيمانويل كولومبو إثر المناقشات الثرية حول هذه المسألة الأخيرة.

الفصل الثالث: الهيمنة على الكنائس

حرية الدين هي حق مدني أصيل في الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة، ولذلك فهي تحظى بالحماية القانونية. وهي تتناقض بصورة قاطعة مع القمع الوحشي للدين في بعض الأنظمة الاستبدادية في القرن العشرين، من بينها الاتحاد السوفيتي، الذي كان مُعاديًا للأرثوذكسية الروسية وأديان الأقليات، وكذلك ألمانيا النازية التي كانت عازمةً على إبادة اليهود، ومتسلِّطةً في هيمنتها على الكنائس المسيحية. وتتباين حرية الدين المعاصرة أيضًا تباينًا حادًّا مع الأنظمة الطائفية والمذهبية في أوروبا إبان الحقبة الحديثة المبكرة، حيث شَرَّعَت السلطات السياسية والكنسيَّة المتحالفة أشكالًا معيَّنة من العبادة المسيحية وحَرَّمَت أشكالًا أخرى. فالمسار السردي الأساسي للتسامح الديني الغربي الحديث، الذي هو تاريخٌ يُركِّز على الاعتراف المتزايد بالحرية الدينية للأفراد، هو مسار مألوف: الإشكاليات التي نشأت من الصراعات والنزاعات بين المسيحيين في عصر الإصلاح، بما في ذلك اضطهاد المنشقين الدينيين والحروب الدينية الطاحنة، جرى حلها في الأخير من خلال فصل الدين عن السياسة، وخصخصة الدين، والسماح للأفراد بالاعتقاد والعبادة كيفما شاؤوا. فما أطلق عليه مارك ليلا بذكاء شديد «الفصل الحاد» (Great Separation) [فصل الدين عن السياسة] يُنظر إليه على نطاق واسع على أنَّه نجاح كبير. كما أشاد جون نونان، مُرددًا عبارات جيمس ماديسون وكلامه عن الولايات المتحدة، بحرية المعتقد المتجذرة في الضمير الفردي باعتبارها «نور بلادنا» الذي «انعكس بريقه في جميع أنحاء العالم» و«أضاء السماء»[1]. واستنادًا إلى التجربة الأوروبية والأمريكية، يتم الترويج لهذا الحل اليوم على نطاق واسع في العالم الإسلامي من قِبل الباحثين والمحللين السياسيين

والسياسيين الغربيين، الذين يعتبرونه نموذجًا لفصل الدين عن السياسة، وانتشاله من حيث لا ينتمي، والاعتراف بحرية المعتقد الديني للفرد كحق أساسي من حقوق الإنسان خارج النطاق المشروع للإكراه السياسي. فإذا كان ثمة إصلاح في الإسلام مثلما كان في المسيحية الغربية -أو على الأقل اضطرابات دينية وسياسية كافية داخل تقاليدهم وتراثهم- لتجنَّبَ المسلمون أيضًا، بحسب هذا التصوُّر، التكريس القديم للدين في السياسة وفي المجال العام حيث يتسبَّب حتمًا في مثل هذه الإشكالية. لذلك، فمن الضروري تقويض الطائفية (Sectarianism) من أجل استقرار المجتمع وخلاصه.

ونظرًا لأنَّ حرية الدين والمعتقد للفرد تتناقض بشكل جذري مع قمع الدين في ديكتاتوريات القرن العشرين والأوامر والتشريعات التي فُرِضت سياسيًا في أوروبا إبان الحقبة الحديثة المبكرة، فقد يبدو من الغريب، في ظاهر الأمر، تحديد الحقائق الثلاثة كجزء من ظاهرة تاريخية مشتركة. ومع ذلك، يسعى هذا الفصل إلى إظهار المعنى الأساسي الذي تكون فيه هذه الحقائق جزءًا من ظاهرة تاريخية مشتركة. ولأنَّ هذه الحقائق مختلفة بشكل واضح -الدين كما هو مَشرُوع ومُباح اعتناقه بحرية، أو مقموع بشكل صريح، أو مفروض رسميًّا- فعادة ما يتم إغفال جذورها المشتركة في الماضي البعيد. يتفاقم هذا الاحتجاب إذا كان انتباهنا أسير التسامح الديني الحديث والممارسة الحرة للدين بين الأفراد، الأمر الذي يُشكِّل فجوةً كبيرةً بين الدول الطائفية والمذهبية في الحقبة الحديثة المبكرة والدول الليبرالية الحديثة. لكننا إذا حَوَّلنا تركيزنا التحليلي من الأفراد إلى المؤسسات ومن الاعتراف بالحقوق إلى ممارسة السلطة، فإنَّ الأمور تظهر بصورة مختلفة. في الأنظمة الطائفية أو الليبرالية أو الشمولية الغربية على السواء، تهيمن الدول على الكنائس،وسواء كانت تفرض الدين أو تسمح به أو تحظره، فإنَّها تفعل ذلك وفقًا لشروطها، وتمارس احتكارًا مؤسسيًا للسلطة في المجال العام. ومهما كانت الخصوصيات المعنيَّة هنا، فإنَّ السلطات غير الكنسيَّة -أي العلمانية- وقوانين الدولة هي بمثابة الحُكَّام السياديين للممارسات الدينية المسموح بها وللأخلاق العامة[2]. ولا توجد دولة غربية حديثة تقع خارج هذا النمط، الذي يميِّز جميع أنظمة الحكم في أوروبا وأمريكا الشمالية اليوم. من الناحية التاريخية، فإنَّ الهيمنة على الكنيسة بطرائق متصلة بالواقع المعاصر التي بدأت في

العصور الوسطى المتأخرة، تحوَّلت وتسارعت بسبب الإصلاح، عندما أصبحت الكنيسة كنائس مختلفة، وتحقَّقت بشكل أساسي بحلول النصف الثاني من القرن السادس عشر. كما أدَّت الإجراءات التي جرت أواخر القرن الثامن عشر والتي منحت مساحة محدودة من التسامح الديني في مختلف البلدان الأوروبية، بالإضافة إلى التشريعات والتطورات السياسية اللاحقة، إلى توسيع نطاق هيمنة الدول على الكنائس، تلك الهيمنة التي ميَّزت بالأساس إسبانيا في عهد فيليب الثاني وإنجلترا تحت حكم إليزابيث الأولى.

لا يُركِّز هذا الفصل على الحقوق الفردية، وهو موضوعٌ سنتطرق إليه في الفصل الرابع؛ بل يركِّز على الممارسة العامَّة للسلطة المؤسسية. ويُشدِّد على التغييرات التاريخية الأهم التي تُمكِّننا من تفسير الوضع الذي نجد أنفسنا فيه اليوم، بغض النظر عن الخصوصيات القانونية المعاصرة المتعلقة بالدين في الدول الغربية المعنيَّة، وبغض النظر عن المسار التاريخي الذي انتهت إليه كل دولة. ولا شك أنَّ الخصوصيات التاريخية للعلاقات بين الدول والكنائس في كل بلد أو في المناطق المحلية مهمَّة وتستحق المزيد من التمحيص الجاد. في الواقع، لا يمكن الإجابة عن العديد من الأسئلة التاريخية حول هذه العلاقات إلَّا من خلال العناية بمصادر أصيلة محدَّدة للغاية، ولم يكن من الممكن أبدًا الشروع في كتابة مثل هذا الفصل بمعزل عن الدراسات والأبحاث الرصينة للعديد من المؤرخين. ولكن بقدر ما تقتصر هذه الاستقصاءات على بلدان بعينها أو السياقات الجغرافية الأكثر تقييدًا داخلها، فإنَّها لا تستطيع إظهار المعنى الذي يجد فيه جميع الغربيين أنفسهم اليوم أيضًا في نفس الوضع: سواء في أوروبا أو أمريكا الشمالية، فإنَّ بلادنا ذات السيادة تُملي ما يمكن للأفراد والمؤسسات فعله وما لا يمكنهم فعله فيما يخص ممارسة العقيدة الدينية. إنَّ كَوْن هذا يبدو بَدهيًّا وطبيعيًّا للغاية هو سبب استحقاقه للتحليل؛ لأنَّ مثل هذه الإجراءات المؤسسية والافتراضات الكامنة وراءها لم تكن موجودة دائمًا، ولم يكن ظهورها ولا هيمنتها الناتجة أمرًا حتميًّا بالأساس. فمن الناحية المؤسسية وفيما يتعلق بالممارسة العامة للسلطة، فإنَّ واقعنا هو واقعٌ مشروطٌ وعَرَضِيّ تاريخيًّا وشبه كانطي: يقع الإيمان والكفر في حدود الدولة وحدها.

ومن أجل فهم المسار التاريخي -القوي من الناحية التفسيرية- الذي أدَّى بالغرب إلى

الوضع الذي هو فيه اليوم، يجب أن نبدأ من حقبة ما قبل القرن الخامس عشر وبدايات ما تبيَّن أنَّه تحوُّل راسخ في هيمنة السلطات الزمنية (العلمانية) على الكنيسة. قبل فترة طويلة من الإصلاح، ازداد نفوذ السلطات الزمنية بطرائق مختلفة على حساب السلطات الكنسيَّة فيما يتعلق بممارسة السلطة العامة. وكرد فعل على الإخفاقات والأزمات المفتَعَلة والمعضلات المنتشرة في الكنيسة في أواخر العصور الوسطى والاستفادة منها، فقد غيَّرَ الإصلاح هذه السيرورة وسَرَّعها بطرائق لافتة للنظر. وعلى النقيض من كل نوايا المصلحين البروتستانت، ولكن نتيجة لأفعالهم، أصبحت الكنيسة كنائس متعددة: الاختلافات العقائدية المستمدَّة من الخلافات التفسيرية تجسَّدت في المؤسسات الكنسيَّة المتصارِعة المكوَّنة من جماعات متناقِضة من المؤمنين المسيحيين الذين يُقصي بعضهم البعض. وما كان في السابق مسألةً تتعلق بالسلطة القضائية يجري التباحث بشأنها بين السلطات الزمنية والسلطات الكنسيَّة المثيرة للجدل والمماحكات في أحيان كثيرة، اكتسبَ طابعًا جديدًا نتيجة لذلك: فقد اضطر القادة الكنسيون، سواء كانوا لوثريين أو بروتستانت مصلحين أو كاثوليكيين رومانيين، إلى الاعتماد على السلطات الزمنية لتعزيز وجهات نظرهم المتنافِسة عن الحقيقة المسيحية، ولحماية أنفسهم من الأعداء الدينيين-السياسيين. ومن جانبهم، كان لِزامًا على الملوك والحُكَّام أن يهيمنوا على الدين خشية أن تهدِّد النزعة الثورية الكامنة في مبدأ «الكتاب المقدس وحده» التراتبيَّة السياسية والنظام الاجتماعي، وهو ما ظهر بالفعل على نحو مُقلق في حرب الفلاحين الألمان 1524-1526.

لقد أصبحت المذاهب المتباينة للكنائس التي أقرَّها الملوك والحُكَّام، والتي اتخذت شكلًا مؤسسيًّا في أنظمة الإصلاح الحاكمي المدعوم من السلطة السياسية البروتستانتية والأنظمة الكاثوليكية الطائفية، نماذج لغرس القيم الدينية والسلوك الأخلاقي والطاعة السياسية في رعاياها. وتم تحديد الهراطقة من الرجال والنساء ومعاقبتهم، وخاضت الأنظمة العدوانيَّة المناهِضة -بإلهام من التزاماتها المسيحية- حروبًا طاحنة من عشرينيات القرن السادس عشر إلى أربعينيات القرن السابع عشر، مع استمرار العداوات والخصومات المُعلنة لفترة أطول. وقد أدَّى الخراب المزعزع للاستقرار الذي صَاحَبَ الحروب والتكلفة السياسية لقمع المنشقين إلى قيام الحُكَّام بتجربة أشكال محدودة من التسامح الديني،

بدءًا من القرن السادس عشر[3]. بالإضافة إلى ذلك، وَضَعَ سيباستيان كاستيليو، وديرك كورنهيرت، وروجر ويليامز، وبيير بايل، وجون لوك، ومفكرون مسيحيون مجددون آخرون نظريات عديدة حول مفهوم التسامح الديني. توماس هوبز، مثلًا، وَضَعَ نظرية ليس فقط حول الهيمنة الأراستية (نسبة إلى توماس أراستوس - Thomas Erastus) ولكن أيضًا عن الاستحواذ الفعلي على الكنيسة من قِبل السلطة الزمنية[4]. وبعد ذلك -بحسب ما اعتقد قادتها القوميون أنَّه سيخدم أهدافهم على نحوٍ متزايد- استمرت الدول بشكل متباين في القرنين التاسع عشر والعشرين إمَّا في الإبقاء على تحالفات طائفية مع السلطات الكنسيَّة مع منح قدر من التسامح للأقليات الدينية، أو سمحت للأفراد بالاعتقاد والعبادة كما يشاءون في إطار الحدود القانونية، أو قمعت الدين بصورة صارمة تماشيًا مع أيديولوجية أو أخرى مناوِئة للدين. وبغض النظر عن قرارات قادتها، فإنَّ الدول القومية -بمدى تأثيرها البيروقراطي الذي اتَّسع من خلال التنظيم المركزي المتزايد لعائدات الضرائب، والتقنيات الصناعية والاتصالات، والقدرة العسكرية، وقوات الشرطة- سيطرت على الكنائس وجميع أشكال التعبير عن الدين بفعالية وقوة أكبر مما كان مُمكنًا خلال عصر الإصلاح. فأثناء الحرب الباردة، صحَّ ذلك على الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي على حد سواء، على الرغم من الطرائق المختلفة جذريًّا التي تنظر بها هاتان الدولتان إلى الدين وتعاملان المؤمنين بالأديان.

يتناول الجزء المتبقي من هذا الفصل هذه الفكرة بمزيد من التفصيل. وإنِّي أرى أنَّه من البدهي القول بأنَّ هيمنة الدولة على الكنائس كما تمظهرت في الحرية الفردية للدين المحمية قانونيًّا وسياسيًّا هي أفضل بكثير من هيمنتها بأشكال من القمع العنيف أو القهر الجائر. فهذه الحماية حلَّت الإشكاليات المستعصية التي نشأت عن الصراعات الدينية والسياسية في عصر الإصلاح واضطهاد المنشقين الدينيين داخل الأنظمة الطائفية في أوروبا إبان الحقبة الحديثة المبكرة، الذين وضع بعضهم نظريات عن التسامح الديني على أساس الافتراضات المسيحية، كما أوضح بيريز زاجورين[5]. لكنَّ ثمة غموض هنا بشأن بعض العواقب الأخرى التي، بالاقتران مع الوقائع التاريخية المتداخلة، كانت إمَّا نابعة من أو مرتبطة بما يُنْظَر إليها الآن بشكل واضح في الغرب باعتبارها الطريقة

الشرعية الوحيدة التي يمكن أن يتعايش بها الدين والسياسة: خصخصة الدين وإزاحته من السياسة والمجال العام، وصار الحق في المعتقد الديني والعبادة (أو عدم الإيمان وممارسة العبادة) مكفولًا لجميع الأفراد، وتمَّ وضع حدود التعبير الديني ومراقبتها من قِبل الدولة ذات السيادة. لا يقتصر هذا الفصل على تتبع هيمنة الدول على الكنائس منذ أواخر العصور الوسطى فحسب، بل يستكشف أيضًا بعض العواقب الناتجة -والتي يبدو أنَّها غير معترف بها إلى حد كبير- لهذه السيرورة التي لا تزال تُؤثِّر بشكل كبير في الوقائع البشرية الراهنة في كل من أوروبا وأمريكا الشمالية.

وبوصفها رؤية عالمية مؤسسية في العصور الوسطى، اشتملت المسيحية الغربية على السياسة. وكان ثمة قول بأنَّ: البشر الذين سقطوا ظلّوا حَدَقَةِ عَيْنِ الله وموضوع مَحبَّته اللانهائية، وأنَّ حياة البشر في مرحلة ما بعد السقوط اشتملت على ممارسة القوة والسلطة بصورة حتميَّة. وخشية أن تسود القوة المطلقة، كان من المفترض أن تُشَكِّل المحبَّة صيرورة الإكراه على الدين وتكون هي الدافع لها؛ فالكنيسة عندما تُجبر الناس على الدين، فإنَّها تفعل ذلك لهدف سامٍ ونبيل وهو ضمان خلاصهم ودخولهم الملكوت، تمامًا مثلما كان من المفترض أن تُنير المَحبَّة الحياة البشرية بأكملها. وإذا لم يكن «ملكوت الله»، المرجِع المركزي في عِظات وتعاليم يسوع الناصري، حاضرًا فيه ومن خلاله ليس بطريقة أصيلة فحسب، ولكنه مُدرَكٌ ومفهومٌ بالكليَّة؛ لمَا كان للسياسة أيَّة أهمية في العالم المسيحي في العصور الوسطى[6]. بيدَ أنَّ الوقائع المشينة للحياة البشرية عكست الفجوة بين الإعلان عن ملكوت الله وتَحقُّقه في أوروبا في العصور الوسطى على الرغم من قرون عديدة من المَسْحَنَة أو عملية التنصير (Christianization). فالسواد الأعظم من البشر يميلون، وبشكل واضح، إلى أن يكونوا أنانيين ومتعالين ومُزكِّين لأنفسهم، معتقدين أنَّهم أقوم أخلاقًا من غيرهم، يفعلون ما يحلو لهم، ويتصرفون على هواهم ويدبرون أمورهم بأنفسهم، تسوقهم نوازعهم ورغباتهم. وكما وَرَدَ في الأسفار التي تم الاعتراف بقانونيتها وشرعنتها كجزء مما سَمَّاهُ المسيحيون «العهد الجديد»، جاءَ يَسوع يَكْرِزُ ببشارة ملكوت الله ودعا الآخرين إليه. وإذا كان المسيح إلهًا وبشرًا حقًّا وصِدقًا، كما أكَّد قادة الكنيسة في مَجمع خلقيدونية رسميًا في سنة 451، فحينئذٍ يُخضِع البشر مشيئتهم -من خلال

فِعل ما أخبرهم به- إلى مشيئة الله ويشاركون بطريقة مُبهمة في إعلاء ملكوته: «لِيَأْتِ مَلَكُوتُكَ. لِتَكُنْ مَشِيئَتُكَ كَمَا فِي السَّمَاءِ كَذلِكَ عَلَى الأَرْضِ». (متى 6: 10).

كانت تعاليم المسيح الأساسية واضحة ومباشرة ومُقنعة مثلما وردت فيما أصبح يُعرف باسم الأسفار المقدَّسة في العالم المسيحي اللاتيني. وكان من المستحيل إغفالها ولكن من الصعب جدًّا تطبيقها والعمل بها؛ لأنَّها كانت على الضد من النوازع والأهواء البشرية الطبيعية. لقد اشتملت على محبَّة الله كما فعل اليهود الطائعون؛ أن يحبّ المرء الله من كل قلبه ونفسه وفكره وقدرته، أن يحب المرء قريبه كنفسه، وأن يبسط المرء المحبَّة لتصل إلى الأعداء، نفس المحبَّة التي أحبَّ بها يسوع أتباعه، «فَكُونُوا أَنْتُمْ كَامِلِينَ كَمَا أَنَّ أَبَاكُمُ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ هُوَ كَامِلٌ». (متى 5: 48)، وممارسة الفضائل بهِمَّة مثل الصَفح والرأفة والإحسان والصبر والرحمة في علاقات المرء مع الآخرين، مع عناية خاصة بالخُطاة والفقراء والمهمَّشين والمنبوذين. هذا النوع من الحياة لا يقتضي السعي وراء المال أو الأمن الأسري أو السلطة، بل التخلي عنها جميعًا. المفارقة هنا هي أنَّ تحقيق الذات يكمن في إنكارها، والحرية الحقيقية تكمن في إلزام المرء نفسه بأوامر الله وإخضاع نفسه للآخرين في خدمة الرب: «وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَصِيرَ فِيكُمْ أَوَّلًا، يَكُونُ لِلْجَمِيعِ عَبْدًا». (مر 10: 44). والخلاص يكمن في أن يؤْثِر المرء غيره على نفسه، وأن يكون على استعداد لغسل أرجل الآخرين، بل وحتى بذل نفسه فِدْيَةً عنهم: «فَإِنَّ مَنْ أَرَادَ أَنْ يُخَلِّصَ نَفْسَهُ يُهْلِكُهَا، وَمَنْ يُهْلِكُ نَفْسَهُ مِنْ أَجْلِي وَمِنْ أَجْلِ الإِنْجِيلِ فَهُوَ يُخَلِّصُهَا». (مر 8: 35) [7]. لم يَحضّ المسيح أتباعه قطُّ على السعي لممارسة السلطة؛ بل الأمر بعين الضد.

ومثل الأنبياء العبرانيين من قبله، لم يَدْعُ المسيح ولم يوعز، بل أمرَ واستنكرَ: «وَلِمَاذَا تَدْعُونَنِي: يَا رَبُّ، يَا رَبُّ، وَأَنْتُمْ لاَ تَفْعَلُونَ مَا أَقُولُهُ؟» (لو 6: 46) فالقوة القاهرة لإله بني إسرائيل الغيور، الذي يستلزمُ عهدهُ طاعةَ وصاياه، تركَّزت في الكلمة المتجسِّد (المسيح) وركَّزت بشكل قاطع على المستمعين لهذه الكلمة، ومن ثمَّ، على جميع البشر، بقدر ما كان ينظر المسيحيون في العصور الوسطى إلى المسيح بوصفه التجلِّي الذاتي القاطع للخالق- الإله الواحد[8]. لقد علموا بالعواقب الوخيمة التي انتهى إليها الذين عصوه وعصوا الله «الآب» بإهمال كسر الخبز للجائع، وإيواء الغريب، وكسو

العريان، ورعاية المريض، وزيارة السجين: «ثُمَّ يَقُولُ [المسيح] أَيْضًا لِلَّذِينَ عَنِ الْيَسَارِ: اذْهَبُوا عَنِّي يَا مَلاَعِينُ إِلَى النَّارِ الأَبَدِيَّةِ الْمُعَدَّةِ لإِبْلِيسَ وَمَلاَئِكَتِهِ» (متى 25، 41). أمَّا أولئك الذين أطاعوا أوامر المسيح عن طريق كنيسته، من ناحية أخرى، فقد كان يحدوهم الرجاء في أن يُرحِّب بهم في فرحٍ أبديٍّ عندما يعود المسيح الحاكم الديَّان: «ثُمَّ يَقُولُ الْمَلِكُ لِلَّذِينَ عَنْ يَمِينِهِ: تَعَالَوْا يَا مُبَارَكِي أَبِي، رِثُوا الْمَلَكُوتَ الْمُعَدَّ لَكُمْ مُنْذُ تَأْسِيسِ الْعَالَمِ». (متى 25، 34). لا يتعلق أي من هذا بالسعي إلى السلطة أو ممارستها؛ إذ قال المسيح، كما جاء في إنجيل يوحنا: «مَمْلَكَتِي لَيْسَتْ مِنْ هذَا الْعَالَمِ». (يو 18: 36).

كانت الأخلاق المسيحية عموميَّة واجتماعية على نحوٍ غير قابل للاختزال[9]. فكما جاء في الأناجيل، لم يقل المسيح لمستمعيه أن يؤمنوا بما يريدون الإيمان به أفرادًا، أو أن يتبعوه داخل عقولهم وقلوبهم فحسب، ولا أن يَمْتَثِلوا لتعاليمه في الحياة البشرية الواقعية والعامة والمشتركة؛ بل الأمر بعين الضد، فقد كانت المسيحية حياة اجتماعية مشتركة قائمة على الإيمان والرجاء والمحبَّة والتواضع والصبر والاقتداء والتسامح والرحمة والإحسان والمعروف والكرم. لقد كانت المسيحية هي الإنجيل مُتجسِّدًا وواقعًا. لم تكن شيئًا اسمه «الدين» متمايزًا عن بقية الحياة، بل حياةً كاملة تُعاش بطريقة معيَّنة. وكما سنرى في الفصل التالي، كان المقصود من هذه الحياة المشتركة -بصورة متبادلة- أن تكون النموذج المثالي ومصدر الإلهام للسلوكيات التي تَشكَّلت من خلالها. لذلك، فإنَّ كونك مسيحيًّا استلزمَ بالضرورة تبنِّي أنواع معيَّنة من العلاقات الاجتماعية دون غيرها. وكان يعني حتمًا التصرُّف بطرائق محدَّدة دون غيرها. واقتضى ذلك، ضمنيًّا، بعض الوسائل التي يمكن من خلالها، حتى مجيء الثاني ليسوع المسيح، الحفاظ على طريقة الحياة المشتركة؛ وهي مسألة جَلِيَّة في النصوص التي نُسِخَت ونُقِّحَت ونُشِرَت، ثمَّ اختارها قادة الكنيسة الأوائل لإدراجها في «العهد الجديد». في الواقع، وبحسب ما جاء إنجيل متَّى كما فهمه الكُتَّاب الآبائيون واللاهوتيون في القرون الوسطى، كان يسوع قد ذكَرَ هذه الوسائل بإخبار بطرس أنه سيبني «كنيسته»على «صخرة» الإيمان، الذي هو بطرس، وأبواب الجحيم لن تقوى عليها: «وَأَنَا أَقُولُ لَكَ أَيْضًا: أَنْتَ بُطْرُسُ، وَعَلَى هذِهِ الصَّخْرَةِ أَبْنِي كَنِيسَتِي، وَأَبْوَابُ الْجَحِيمِ لَنْ تَقْوَى عَلَيْهَا. وَأُعْطِيكَ مَفَاتِيحَ

مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ، فَكُلُّ مَا تَرْبِطُهُ عَلَى الأَرْضِ يَكُونُ مَرْبُوطًا فِي السَّمَاوَاتِ. وَكُلُّ مَا تَحُلُّهُ عَلَى الأَرْضِ يَكُونُ مَحْلُولاً فِي السَّمَاوَاتِ» (متى 16: 18-19).

على الرغم من أنَّ مسيحيِّ القرن الأول كانوا يتوقَّعون العودة الوشيكة لربهم القائم من بين الأموات، إلَّا أنَّهم أصيبوا بخيبة أمل؛ إذ تباطأ المسيح، الأمر الذي عَقَّدَ توقَّعاتهم الأُخرويَّة. لذلك رَضوا بالأمر الواقع، ساعين بقدر طاعتهم لأوامر يسوع إلى العيش في الملكوت الذي بشَّرَ به وبَنَاه من أجلهم، مثلهم مثل الجماعات المتنوِّعة من المؤمنين في «الكَوْن» الفسيح. واحتفلوا بالإفخارستيا «الشُّكر» كما أمرهم («اِصْنَعُوا هذَا لِذِكْرِي» (لو 22،19): فمن خلال تقديم نفسه لهم من جديد، جَدَّدَ يسوع وعزَّز نمط حياتهم المشترك، لأنَّه، كما أكَّد على نحو قاطع، «مَنْ يَأْكُلُ جَسَدِي وَيَشْرَبُ دَمِي فَلَهُ حَيَاةٌ أَبَدِيَّةٌ». (يو 6، 54). وقد خَصَّ الأساقفة ورجال الدين المسيحيون في الإمبراطورية الرومانية ما بعد القسطنطينية الفقراء ورعوهم، سواء كانوا مسيحيين أم غير مسيحيين، بصورة غير مسبوقة في العالم القديم واتِّباعًا ليسوع المثال والقدوة؛ وهو أمر مثير للإعجاب لدرجة أنَّ الإمبراطور يوليانوس اعترف بأهمية مزاحمتهم بعد أن ارتدَّ عن المسيحية في عام 361[10].

وماذا عن السلطة؟ حتى المجيء الثاني المؤجَّل للمسيح، لم يكن من الضروري تجنُّب الأفعال البشرية المخالِفة لتعاليمه والمنتشرة في العالم المنغمس في الخطيَّة فحسب، بل مقاومتها بفعالية بقدر محبَّة المرء للآخرين. ما يستتبعه ذلك مرهون بالظروف المكانيَّة الأشمل التي وَجَدَ المسيحيون أنفسهم فيها، كما هو الحال في واقع الأمر مع جميع الفضائل التي كرَّزَ بها يسوع المسيح. ولا يمكن أن يختلف ذلك إلَّا بحسب ما إذا كانوا يسعون إلى النجاة من القمع الإمبريالي أو تحويل الإمبراطورية الرومانية من موقع سلطة. هذه الحالة الأخيرة بدت بعيدة الاحتمال في مطلع القرن الرابع أثناء مرحلة الاضطهاد في عهد دقلديانوس قبل اعتراف قسطنطين بالمسيحية، الذي فسَّرَ يوسابيوس القيصري اعتناقه لها -بشكل مقيت- بأنَّها تدبير إلهي وذلك في كتابه «تاريخ الكنيسة»[11]. بيدَ أنَّ إقرار الإمبراطور بالدين المسيحي لم يُغيِّر العالم المنغمس في الخَطيَّة إلى ملكوت الله المُتَحَقِّق بين عشية وضحاها، إذ ما زالت الخطيئة والمعاناة والقسوة الوحشية أمورًا سائدة.

لقد أصبحت الممارسة الفاضلة للسلطة واجبًا مسيحيًّا بسبب هذه الحقيقة على وجه التحديد، وبالنظر إلى البديل المتمثِّل في الجمود السياسي. وكانت المحبَّة المسيحية

(*caritas*) هي الجسر لتخطي هذه المسألة. وكما جادل القديس أوغسطين ووضعَ نظرياته ببصيرةٍ نافذة في كتاب «مدينة الله» في مطلع القرن الخامس؛ فإنَّ ممارسة المحبَّة المسيحية طاعةً ليسوع في عالم بعيد كل البُعد عن العالم المُخلَّص والمُفتَدى بالكامل تقتضي كمسؤولية أخلاقية الممارسة السليمة للسلطة، على النفس وعلى الآخرين، خشية أن تسود الخطيَّة الأنانية، ويجري إطلاق العنان للشر الكامن. الحاصل أنَّ نفض أيدينا من السياسة ورفض ممارسة السلطة العامة بصورة عادلة وفاضلة كان يعني التخلي عن «مدينة الإنسان» من أجل شَبَق الهيمنة *(libido dominandi)* المرعبة التي ركَّز عليها أوغسطين في تحليله. وفي ظلِّ غياب المقاومة من خلال السياسة المستنيرة بحق، ستظلُّ السلطة والغطرسة سائدتين وستستمران في سحق أرواح البشر. عوضًا عن ذلك، فإنَّه بدافع المحبَّة المسيحيَّة وتأثير التسامح، كان من الحتميّ وجود درجة من الإكراه الذي سعى لإنقاذ الخُطاة عبر المجتمع المسيحي، خشية أن تسود وجوهٌ متعددة من الجشع والسلطة المتغطرسة وتحظى بإقرار مُطلق نتيجة لذلك. وأصبح هذا هو النموذج السياسي المسيحي الغربي الأساسي طيلة أكثر من ألف عام. أو بتعبير بيتر براون: «لقد كانت السلطة مُفْتَدَاة ومُغْتَفَرة ومُتَحَقِّقَة، حتى أنَّها صارت سلطانًا على النفوس؛ لقد كانت أمانة ومسؤولية الغرض منها هو أن يسود الخير العام، أي خلاص جميع المؤمنين»[12]. ولكن مَن سيمارس السلطة؟ وكيف؟ وإلى أي مدى سيتحقَّق هذا النموذج؟

وبحلول أواخر القرن الخامس عشر، كانت المسيحية في الغرب اللاتيني راضخة تحت نير مجموعة واسعة من الأوضاع السياسية. وقد ازدهرت في بعض الأحيان، وصمدت فحسب في أحيان أخرى. وفي فترات مختلفة ومتعاقبة، تعرَّضت الكنيسة للاضطهاد باعتبارها طائفة محظورة في ظلِّ حُكم الأباطرة الرومان، ومَنَحَها الإمبراطور قسطنطين قدرًا كبيرًا من القوة، ثم سَنَّ ثيودوسيوس القوانين الكنسية، وبعد ذلك دخلت الكنيسة في تحالفات مع ملوك الفرنجة والأباطرة الكارولينجيين، وهيمنت عليها العائلات الرومانية الأرستقراطية والأباطرة الأوتونيون، ثمَّ صارت الكنيسة مُهيمِنة من خلال جهود المصلحين المجتهدين والقادة البابويين، وكان مقرها في أفينيون بدلًا من روما لما يقرب من سبعين سنة، وانقسمت بين البابوات المتصارعين طيلة ما يقرب من أربعة عقود، وأُعيد تشكيلها

في عصر النهضة في منتصف القرن الخامس عشر بين الممالك المتصارِعة والدول-المدن. ومن أجل فهم التحوُّل في أواخر العصور الوسطى، الذي يستمر تاريخيًّا مع سيطرة الدول الغربية على الدين اليوم، يتعيَّن إمعان النظر في العلاقة بين ثلاث حقائق تاريخية رئيسية وطويلة الأمد وسط هذه الأوضاع السياسية المتباينة جذريًّا من الإمبراطورية الرومانية ما قبل القسطنطينية وحتى عصر النهضة العليا في إيطاليا: التباين القضائي بين المؤسسات الكنسية وغير الكنسية، وزيادة نفوذ الكنيسة وسلطتها بداية من القرن الحادي عشر، والفجوة بين تعاليم الكنيسة وسلوكيات العديد من المسيحيين في العصور الوسطى.

أولًا، لم تكن الكنيسة اللاتينية متعايشةً البتَّة مع أي كيان سياسي علماني أو منغمسةً فيه، سواء بسبب الأحوال والشروط التاريخية المختلفة أو طاعةً لكلمات المسيح: «أَعْطُوا إِذًا مَا لِقَيْصَرَ لِقَيْصَرَ وَمَا للهِ للهِ» (متى 22:21، مر 12:17، لوقا 20: 25). لم يعِشْ أتباع المسيح الأوائل في فراغ مؤسسيٍّ، بل عاشوا داخل عالَم الإمبراطورية الرومانية المعقَّد من السياسات والرعوية متعددة المستويات، خاصة في المدن الساحلية على طول سواحل شرق البحر المتوسط[13]. بعد اعتناقه للمسيحية، نَقَلَ قسطنطين العاصمة الإمبراطورية من روما إلى القسطنطينية عام 324، مما أدَّى إلى تطوُّر الكنيسة بشكل مختلف في الغرب اللاتيني عن الشرق اليوناني. كما أدَّى اضمحلال الإمبراطورية الغربية وسقوطها إلى أن أصبح أساقفة روما حُكَّامًا سياسيين فعليين للمدينة المتداعية من قِبل حَبريَّة غريغوري العظيم (590-604)؛ وبصفتهم ملوكًا لجمهورية سياسية مستقلة منذ سنة 730، تأثَّرت نظرتهم لأنفسهم وتصورُّهم عن السلطة بسابِقةٍ إمبراطورية وكذلك بالصور والتعاليم الواردة في الكتاب المقدَّس[14].

وبعد ألف عام وأكثر من حُكم قسطنطين، من البابويَّة إلى الأسقفيات التي انقسمَ إليها العالم المسيحي، ظلَّت الكنيسة مستقلة مؤسسيًّا وقضائيًّا عن الكيانات السياسية الزمنيَّة العلمانيَّة، بما في ذلك الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة وممالك العصور الوسطى والإمارات والدوقيات والمدن المستقلة والمدن-الدول. ومن خلال تمظهرات محلية متنوِّعة وإجراءات خصوصية لا حصر لها، تعايشت السلطة الدينية المقدَّسة أو الكهنوت (sacerdotium) والسلطة الزمنية الحاكمة (imperium) باعتبارها سلطات سياسية.

وكان لكلٍ منها قوانينها ومحاكمها وهياكلها التنظيمية الخاصة بها، على الرغم من أنَّ رجال الدين المتعلمين والمثقفين بشكل متفاوت خدموا في المؤسسات العلمانية في كثير من الأحيان، كموظفين إداريين وأُمناء ومستشارين[15]. وتمارس السلطات الكنسيَّة السلطة العامَّة في مجالات معيَّنة من الحياة، بينما تمارسها السلطات الزمنية العلمانية في مجالات أخرى، وكلتاهما تعملان -في الأساس وبطريقة مثالية- من أجل خلاص النفوس المتجسِّدة[16]. وعلى غرار القادة الدينيين، أقرَّت السلطات الزمنية العلمانية ادِّعاءات الحقيقة المسيحية وعضَّدتها ودافعت عنها، سواء بشكل صريح أو ضمني، في مجالات الحياة التي تمارس فيها السلطة. وكانت غالبية المماحكات الكبيرة بين السلطات الكنسية والسلطات الزمنية العلمانية إبَّان العصور الوسطى تتعلق بِمَن سيفرض السيطرة على أيٍ من مناحي ومجريات الحياة البشرية، ومَن سيمارس في الأخير السلطة والقوة المطلقة عن جدارة واستحقاق. لقد كانت تلك المماحكات بمثابة النزاع القضائي. وأثناء ذلك، عزَّزت الكنيسة حُجَّتها كأولوية من خلال عمليات التزوير التي قام بها رجال الدين، وأهمَّها وثيقة القرن الثامن التي تسمى «هِبة قسطنطين» (Donation of Constantine)، والتي أضافت المزيد من التفصيل إلى ادِّعاءات تعود إلى القرن الخامس[17].

مرة أخرى، وبحسب ما جاء في الأناجيل الإزائية (السينوبتية)، قال المسيح، «أَعْطُوا مَا لِقَيْصَرَ لِقَيْصَرَ وَمَا للهِ للهِ». أوضحت مقولة المسيح أنَّه لا يمكن الدمج بين السلطة الدينية والسلطة السياسية الزمنية (الله وقيصر)، لكنها لم تُحدِّد بشكل واضح ما هي الأشياء التي تنتمي إلى كل فئة وكيف يجب فهم علاقتهما. وبهذا المعنى يكون هذا اللاتحديد أو اللاتعيين المُطلق أمرًا حتميًّا طالما أنَّ البشر أرواحٌ متجسِّدة ومن ثمَّ كائنات موحَّدة. فليس ثمة تحديد أو تعيين ثنائي بسيط -الجسد مقابل الروح، العمومي مقابل الخصوصي، البرَّاني مقابل الجوانيِّ، أو حتى الزمني مقابل الروحي- يمكن أن يُقدِّم إجابة نمطية لسؤال كيف تُقسَّم السلطات الكنسية والسلطات الزمنية العلمانية مسؤولياتها في ممارسة السلطة؛ لأنَّ المسيحية استلزمت أن ترغب المخلوقات في الجسد والروح لتعيش نوعًا معينًا من الحياة المشتركة طاعةً لأوامر المسيح. وكانت النتيجة تفسيرات ومحاججات هائلة، وجدالات لا نهاية له، ونزاعات مستمرة، وصراعات

دائمة بين السلطات الكنسية والسلطات الزمنية العلمانية على جميع الأصعدة، بدءًا من النزاعات المحلية حول الامتيازات المتعلقة باستغلال الأراضي وفرض الضرائب إلى صراعات السلطة التي استمرت طيلة قرون عديدة بين الباباوات والأباطرة[18]. وقد كانت هذه النتيجة حتميَّة لا مناص منها، إلَّا إذا تحقَّق ملكوت الله بالكليَّة، الذي من المفتَرَض أن يجعل الإكراه ومن ثمَّ السياسة غير ضروريِّين، أو في حالة أنَّ الكنيسة تخلَّت عن «العالَم»، مما يعني الإعراض عن أوامر المسيح بمحبَّة الآخرين وبالتالي مقاومة الشر في السعي إلى ملكوت الله، أو لو كان البشر مخلوقات عقلية-جسدية بحسب الثنائية الديكارتية مكَّونة من أرواحٍ وأجسادٍ منفصلة بعناية وإتقان، وفي هذه الحالة لربما حاولت السلطات الكنسيَّة بطريقة ما تزجية نفسها بالسيطرة على أرواح البشر بينما هيمنت السلطات الزمنية العلمانية على أجساد البشر[19].

وأمَّا الحقيقة التاريخية الثانية المهمَّة في العصور الوسطى لفهم المسار الذي اتبعناه في هذا الفصل؛ فهي أنَّه بدءًا من منتصف القرن الحادي عشر، وسَّعَت الكنيسة تدريجيًّا وبشكل متزايد بيروقراطيتها وبسطت سلطتها ونفوذها، سواء بصورة مُطلقة أو فيما يخص السلطات الزمنية العلمانية. واستمرت هذه السيرورة طيلة القرن الثالث عشر وحتى الانشقاق الغربي عام 1378 في بعض النواحي، على الرغم من الطرائق التي قيَّدَ بها الملك فيليب الرابع ملك فرنسا الممارسات السياسية العنيفة التي قام بها البابا بونيفاس الثامن في مطلع القرن الرابع عشر[20]. وعلى الرغم من الرؤى الفيبرية [نسبة إلى فيبر] الحديثة التي تميل إلى النظر إلى البَقْرَطَة (Bureaucratization) من منظور سلبي، فما كان ينبغي أن يكون هذا التوسُّع في النفوذ الكنسي هو المشكلة بالأساس، في حال تحقيق المُثُل المسيحية بصورة عامة. إنَّ توسيع نطاق مؤسسة ساعدت الكثير من الناس على العيش في مجتمعات تتبع تعاليم المسيح فيما يخص طريقة العيش على نحوٍ وثيق -عبادة الله، وممارسة أعمال الرحمة الروحية والجسدية، وغرس الفضائل، ونوال النعم السرية غير المنظورة، والتَعبُّد وإقامة الطقوس الدينية، وتوسيع ملكوت الله باتِّباع أوامر يسوع كما هو منصوص عليه من خلال الكنيسة- كان من الممكن أن يكون مُرَاد جميع مسيحيِّ العصور الوسطى، ورجال الدين والعوام على السَّواء. إذ

ليس ثمة شك، بالنظر إلى الأنانية الجامحة للبشر المنغمسين في الخطيئة، في أنَّ هذا يمكن تحقيقه دون ممارسة السلطة. لقد كان السؤال الحقيقي هو إلى أي مدى يمكن للسلطة المفروضة أن تكون خَيِّرة ومُقنعة حقًّا عِوضًا عن أن تكون سلطة إكراهيَّة؛ لأنَّ الإكراه بدون محبَّة سيجعل الكنيسة نفسها غير مسيحية في هذا الشأن كما وَرَدَ عن المسيح نفسه. لم تكن هناك مشكلة بقدر ما أنَّ الإصلاحات الغريغورية، ووضع القانون الكنسي، ورعوية الجامعات، ودعم الأنظمة الدينية الجديدة، وتفويض أعضاء محاكم التفتيش للتصدي للضلالات العقائدية الخطيرة، وقبول نمط التدين أو التعبُّد الشعبي، والاحتفال المتكرر بالليتورجيا، والإشراف على المناصب الأسقفية والديريَّة، أقول لا توجد مشكلة طالما أنَّ كل هذه الأمور عضَّدت الحياة المسيحية في ملكوت الله. في الواقع، كان هناك تعميمٌ وانتشارٌ لأمر يسوع بالتكريز بالبشارة والحياة بها.

ولكن، في الواقع، لم تُضاهِ الكنيسة برمتها ملكوت الله الذي أعلنه المسيح، على الرغم من نزوع اللاهوتيين في أواخر العصور الوسطى إلى المضاهاة بين الكنيسة وملكوت الله، وهذه هي المسألة الثالثة والأكثر أهمية. والحاصل أنَّه بحلول القرن الرابع عشر، كانت الكنيسة بعيدة كل البُعد عن أن تُضاهي ملكوت الله، نظرًا لبسط سطوتها البيروقراطية ونفوذها. وقد تسبَّبَ هذا في مأزق حقيقي؛ لأنَّ هيمنة الكنيسة وقتذاك، «الدينية في صِبغتها، ولكن السياسية والاجتماعية والثقافية في تعبيراتها»[21]، دائمًا ما كانت لها مثالبها، في كل مكان وبين الجميع، في السيمونيَّة والمحسوبية البابوية والأسقفية، وفي جشع رجال الإكليروس، وفي أشكال أخرى من الفجور والانحلال الأخلاقي، ولامبالاة العامَّة وجهلهم، وفي تمظهرات أخرى عديدة. ومهما كانت حراسة الكنيسة لأفعال الله في التاريخ والإعلان عنها والاحتفال بها، وخاصة في تَجسُّد وقيامة المسيح، فإنَّ الفجوة بين ادِّعاءات الحقيقة الخاصة بالكنيسة وبين أعمال وممارسات العديد من المسيحيين كانت واضحة للعيان بوجهٍ عام وشاسعة في بعض الأحيان.

كانت البِنية التراتبيَّة للكنيسة والسلطة المطلقة (*plenitudo potestatis*) التي ادعاها بها باباوات العصور الوسطى بمثابة محكمة نافذة ومرجعية قاطعة في المسائل العقائدية والتأديبية المتنازع عليها داخل الكنيسة. لكنها أيضًا دفعت بمفهوم نائب

المسيح أو خليفته (*vicarius Christi*) وأحاطته بهالة متفردة من النور. فلمَّا كان خليفة القديس بطرس (أي البابا) قد استهزأ بالفضائل والقيم التي كان من المفترض أن يرعاها ويُرسِّخُها في الأساس، ولمَّا كان الشخص «المُوَكَّل على الشعوب» قد فشل فشلًا ذريعًا في أن يحيا كشريك في ملكوت الله، ولمَّا كان «خادم خُدَّام الرب» يخدم نفسه ومصالحة الخاصة ويَرعى الرَعيَّة «كَمَنْ يَسُودُ عَلَى الأَنْصِبَةِ»، كان لِزامًا أن تكون العواقب وخيمة على قدر تعظيم الادِّعاءات البابويَّة. وقد كانت كذلك بالفعل. فإنَّه في مثل هذه التراتبيَّة التي تمَّ إقرارها بجرأة شديدة وحمايتها بحماسة كبيرة، لا يمكن لمثال بابوي محبِط على رأس السلطة إلَّا أن يؤثِّر في الآخرين كنسيًّا في نفس الاتجاه: كرادلة مرموقون في المحكمة البابوية، وأساقفة غير مقيمين اشتروا كراسيهم بالمال، ورهبان مكرَّسين للعبادة (Regular clergy) وكهنة عاملين في أوساط الرعيَّة (Secular clergy)؛ سعوا إلى استخدام النظام لمصالحهم الخاصة، كما سعى أصحاب المناصب الصغيرة -مثل لعازر- إلى التقاط الفُتات والمخلفات من على موائد الأثرياء. كذلك، قد يؤدي ازدراء المعتقد إلى النقد أو الغضب أو الكلبيَّة أو اللامبالاة، أو كل ذلك. فهل يُتوقَّع من كهنة وقساوسة الأبرشيات الكفُّ عن اتخاذ عشيقات وسَرارِيّ إذا كان لدى الأساقفة من ذوي الامتيازات محظيات؟ وهل يُتوقَّع من العامَّة صيانة الإخلاص والأمانة في الحياة الزوجية إذا نَقَضَ الكهنة والأساقفة عهودهم بالتبتُّل؟

بحسب ما جاء في الأناجيل، كان يسوع ابن نجَّار يعيش بين صيادين وفلاحين فلسطينيين، وذات مرة قال لتلاميذه: «إِنَّ مُرُورَ جَمَل مِنْ ثَقْب إِبْرَةٍ أَيْسَرُ مِنْ أَنْ يَدْخُلَ غَنِيٌّ إِلَى مَلَكُوتِ اللهِ». (مت 19: 24، مر 10، 25، لو 18، 25). في اقتصاد الندرة النسبية في عصر ما قبل الثورة الصناعية، كانت مؤسسة ثرية مثل الكنيسة في العصور الوسطى مثار نقدٍ إذا كان الأساقفة الأثرياء المترفون لا يبدون وكأنهم مجرد أشخاص جشعين فحسب بل أيضًا يبرِّرون جشعهم ظنًّا منهم أنَّهم أقوم أخلاقًا من غيرهم. وكثيرًا ما فعلوا ذلك، عادةً بما يتناسب مع مكانتهم في التراتبيَّة الكنسيَّة. فمن القديسة هيلدغارد من بينغن (1098-1179) إلى القديسة كاترين من جنوة (1447-1510) وما بعدهما، كانت الهوَّة بين التعاليم الدينية والممارسات، بين ملكوت الله والكنيسة الأرضية، واضحة لكل مَن كان جادًا

وصادقًا في عيش الحياة كما أمرَ المسيح. وقد أثارت آثام المسيحيين وخطاياهم، بمن فيهم قادتهم، تحذيرات رُؤيَوِيَّة من قديسين وقديسات، من يواكيم الفيوري (1135-1202) إلى جيرولامو سافونارولا (1452-1498) وغيرهما. ولا غَرْو أنَّ بعض المفكرين الإيطاليين في القرن الرابع عشر، مثل دانتي ومارسيليوس من بادوا، نادوا بإنهاء السلطة الدينية-السياسية المقدَّسة أو الكهنوت السياسي، وقالوا إنَّه يجب التنازل عن جميع سلطات الكنيسة العامة للحُكَّام المسيحيين غير الكنسيين[22]. وجعل جون ويكليف وجون هوس تأملات أوغسطين الإكليسيولوجية راديكالية، وقارنَا الوقائع القبيحة والدنيئة للكنيسة الرومانية المنظورة تحت حكم البابا بكنيسة حقيقية غير منظورة للمختارين برعاية المسيح[23].

إذا كان تأثير الأسرار المقدَّسة يعتمد على قداسة رجال الدين وليس على قدرة الله وأفعال المسيح، فربما كان هذا مدعاةً لليأس والإحباط. لكن ربما كان من بواعث المواساة أنَّه حتى المسيح نفسه أنكر بطرس معرفته ثلاث مرات أثناء المحاكمة التي سبقت الصلب؛ بطرس الصخرة التي بَنى عليها يسوع كنيسته. ومن حُسن طالع قادة الكنيسة والعديد من المسيحيين الآخرين أنَّ يسوع أخبرَ أتباعه أن يغفروا لمَن أخطأ إليهم: «وَإِنْ أَخْطَأَ إِلَيْكَ أَخُوكَ فَوَبِّخْهُ، وَإِنْ تَابَ فَاغْفِرْ لَهُ». (متى 18:21-22، لو 17، 3-4). وفي سر التوبة، قدَّمَ -رأفةً منه ورحمة- طريقة واضحة المعالم لمغفرة الخطايا، إذ قال لتلاميذه بعد قيامته: «مَنْ غَفَرْتُمْ خَطَايَاهُ تُغْفَرُ لَهُ، وَمَنْ أَمْسَكْتُمْ خَطَايَاهُ أُمْسِكَتْ». (يو 20، 23). وكان من الجميل أن تكون ذبيحة «حَمَل الله» بآلامه وموته، المقدَّمة في القدَّاس، هي الذبيحة التي «تَرْفَعُ خَطِيَّةَ الْعَالَمِ»: «وَفِي الْغَدِ نَظَرَ يُوحَنَّا يَسُوعَ مُقْبِلًا إِلَيْهِ، فَقَالَ: «هُوَذَا حَمَلُ اللهِ الَّذِي يَرْفَعُ خَطِيَّةَ الْعَالَمِ!» (يو 1: 29). في العصور الوسطى، كانت هناك أسباب كثيرة للتضرع، «ارْحَمْنَا يَا رَبُّ».

كانت الهوَّة بين المُثُل والواقع بمثابة المَعِين الذي لا ينضب للموجات المتكررة من الإصلاح المسيحي بين القرن الحادي عشر ومطلع القرن السادس عشر، من الحركات الشعبية وظهور المؤسسات الرهبانية الجديدة، إلى النجاح الكبير للدومينيكان والفرنسيسكان في الجامعات والمناطق الحضرية، إلى التقوى النُّسُكية الصارمة لحركة التكريس الحديث (*devotio moderna*)، وإحياء حركة الملتزمين بالأوامر والنواهي

(Observantine) للجماعات والطوائف الدينية، وكتابات علماء الإنسانيات التي تخدم الإصلاح الأخلاقي. وفي بعض الأحيان -وفي بعض النواحي فقط- قدَّمَ بابوات استثنائيون مثل إنوسنت الثالث (تولى البابوية بين عامَي 1198 و1216) القدوة والمثل الأعلى، على غرار القديس ليو التاسع (تولى البابوية بين عامَي 1049 و1054) والبابا جريجوري السابع (تولى البابوية بين عامَي 1073 و1085). وفي أحايين أخرى، دافع الباباوات عن الوضع القائم أو تسبَّبوا في تفاقم المشكلات التي سعت حركات الإصلاح إلى حلِّها، ووافقوا على إجراء تعديلات طفيفة بدلًا من محاولة إحداث تغييرات جذرية في قيادة الكنيسة وأعضائها. ذلك لأنَّ هذه التغييرات الجذرية كانت ستعني تجريد أنفسهم من الكبرياء والغطرسة، ومواجهة حقيقتهم العارية بوضوح تام والدعوة إلى التحوُّل، كما فعل هؤلاء الرجال والنساء الذين سعوا حقًا إلى الاقتداء بالمسيح بوصفه مؤمنًا تَقيًّا، أو الذين رفضوا عمدًا حياة التديُّن الظاهر من أجل السعي وراء القداسة، كما فعلت حركة إخوة وأخوات الحياة المشتركة في أواخر القرنين الرابع عشر والخامس عشر[24]. كما هدَّدَ الباباوات المُخلصون الذين اتَّبعوا إيمانهم -وهذا يصحُّ بدرجة ما على البابا بنديكت الثاني عشر (تولى البابوية بين عامَي1334 و1342)، البابا السيسترسي في أفينيون- الآلةَ الكنسية المتنامية لجني الأموال والبلاط البابوي الفخم المنغمس في الترف والبذخ، الذي انتقل إلى القصر البابوي المهيب في أفينيون بتمويل شخصي من بنديكت المتقشف والزاهد[25]. لقد كان الباباوات في القرن العاشر ومطلع القرن الحادي عشر أكثر انحطاطًا وفجورًا، ويتم التلاعب بهم واستغلالهم سياسيًّا أكثر من أولئك الذين حكموا الكنيسة من أفينيون[26]، ولكن بحلول القرن الرابع عشر، صار الباباوات أكثر نفوذًا وأصبحت مؤسسات الكنيسة أكثر انتشارًا مما كانت عليه قبل أربعة قرون. لذلك كانت خطايا رجال الإكليروس أخطر نسبيًّا لأنَّها كانت أوضح؛ في الأصل البابويِّ وفي جميع التيارات التي انبثقت منه. وقد شوهد المزيد من تلك الخطايا وصارت مادة خصبة للقيل والقال أيضًا؛ لأنَّ أفينيون كان سهل الوصول إليها أكثر مما كانت روما بالنسبة للغالبية العظمى من المسيحيين الجائلين، بما في ذلك أولئك الذين يسعون للحصول على الامتيازات والعطايا من الرعاة الباباويين.

وبحلول خمسينيات القرن الخامس عشر، عادت البابويَّة بشكل آمن إلى روما. وعلى الرغم من براعة باباوات عصر النهضة، مثل البابا ألكسندر السادس (تولى البابوية بين عامَي 1492 و1503) والبابا يوليوس الثاني (تولى البابوية بين عامَي 1503 و1513)، في القيام ببعض الأمور الجديدة في بداية القرن السادس عشر، إلَّا أنهم خَلَّدوا أيضًا التقاليد القديمة. وبصرف النظر عن استمرار الفساد والترف والبذخ والانتهاكات الصارخة للأخلاق المسيحية في البلاط البابوي، كان من المستحيل إساءة فهم وَلَع ألكسندر السادس بمنح الامتيازات المحسوبية، بما في ذلك الكراسي الأسقفية المتعددة التي مُنِحت لأحد أبنائه غير الشرعيين، قيصر بورجيا أو (سيزار بورجيا)، وهو شخص عنيف لا يعرف الرحمة كان أداة لطموحات آل بورجيا التوسعيَّة، وقد أُعجب به مكيافيلي كثيرًا ورفعه «كمثال يجب أن يحتذيه كل مَن حصل على سلطان»[27]. ولا يمكن لأحد أن يُخطئ في تأويل تعظيم الذات المشهديِّ الذي ظهر عندما قاد يوليوس الثاني، مرتديًا كامل درعه الحربي، قواته المرتزقة إلى المعركة ممتطيًا صهوة جواده. هل كانت هذه إحدى تمظهرات المحبَّة السياسية؟ لقد كتب إيراسموس محاورة بعنوان «طرد يوليوس من الجنة» في صورة حوار مسرحي بين يوليوس والقديس بطرس الذي يرفض دخوله إلى الجنة[28]. أمَّا مكيافيلي فقد مَزَجَ التهكم بالمديح، في حين كان إيراسموس مشدوهًا. بيدَ أنَّ كتاب «الأمير» كَتَبَهُ خبيرٌ متمرسٌ في المكائد والدسائس السياسية الإيطالية، بينما كانت محاورة «طرد يوليوس من الجنة» عملًا من مناصرٍ أخلاقي مُخلص لفلسفة المسيح الإنسانيَّة. وقد فهمَ كلاهما البابوية في مطلع القرن السادس عشر، كلٌّ بطريقته الخاصة.

بعد عام 1378، زادت أزمة الانشقاق من تفاقم الوضع المتردِّي. وأدَّت إلى تغييرات دفعت السلطات الزمنية العلمانية إلى أخذ أمور الإصلاح الكنسي والهيمنة على الكنيسة على عاتقها، التزامًا بواجبها في صيانة العقيدة والإيمان وتوطيدهما. وقد أثار نفوذ التاج الفرنسي على البابوية الأفينيونية (1309-1377) حفيظة الكثيرين، لكنه في بعض النواحي رسَّخَ نفوذًا فرنسيًّا (ولانغيدوكيًّا- Languedocian) أكثر ثباتًا على البابوية في مقابل المنافسة الشرسة بين العائلات الرومانية الأرستقراطية. ومهما تذمَّرَ الكثير من رجال الدين والعامَّة على السواء من التوسُّع الهائل في بيع صكوك الغفران والمناصب الكنسية فيما أطلق عليه بترارك، وهو فرنسيسكاني من الرعيل الثالث، «بابل على نهر الرون»، فقد

استفاد الكثير منهم (بما في ذلك بترارك نفسه) من هذا الوضع؛ غيرَ أنَّ المطلوب تجاوز حدود المعروض[29]. لا غَرْو، إذن، أنَّ الفرنسيسكان الروحيين، الذين تمسكوا بحياة الفقر الشديد بشكل أصولي واعتبروه القيمة المطلقة لبلوغ الكمال الإنجيلي بحسب ما أوصى به مؤسس الرهبنة الفرنسيسكانية القديس فرنسيس في القانون والوصيّة اللَّذَيْنِ تركهما، تمت إدانتهم أخيرًا في أواخر عام 1310، ولا عجب أيضًا أنَّ انغماس البلاط البابوي في أفينيون في الترف والبذخ -الذي ربما أثار غضب الله فانتشر الطاعون أو الموت الأسود؟- أثار تحذيرات رُؤيَوِيَّة[30]. لكنَّ الانشقاق الذي بدأ عام 1378 كان أزمةً من نوع مختلف، كان صراعًا حول السلطة والقوة بين مُطالِبين مُنْتَخَبين ومتنافِسين على كرسي القديس بطرس. وقد أدَّى هذا الانشقاق، بدوره، إلى انقسام العالم المسيحي إلى ولاءين دينيين سياسيين متناقضين يُقصي كل منهما الآخر ويَحْرِمه كنسيًّا. وأحدث تطورات جديدة في النظرية المَجْمَعيَّة الإكليسيولوجية الكنسية والقانونية من أجل مواجهة وضع طارئ[31]. لقد أدَّت النظرية المجمعيَّة الجديدة، في بادئ الأمر، إلى تفاقم المشكلة، عندما أفضت جهود مَجْمع بيزا لإنهاء الانشقاق -عن غير قصد- في عام 1409 إلى ظهور بابا منافِس ثالث. ومع ذلك، نجح مَجْمع كونستانس في معالجة الموقف، حيث تم إبعاد الباباوات المتنافسين وانتخاب مارتن الخامس في عام 1417. وفي مرسوم «هذا [المَجْمَع] المقدَّس» (Haec sancta) الذي صدر سنة 1415، خرج المَجْمَع بشكل لافت للنظر عن تقاليد الحكم القديمة في الكنيسة المسيحية والضرورة الإكليسيولوجية الراهنة، واعتبر المَجْمَع نفسه مُمثلًا لعموم الكنيسة، كأعلى سلطة فيها، ومن ثمَّ تصنيف البابا كقائم بأعمال الكنيسة فقط. بعد ذلك بعامين، في خروج آخر غير مسبوق عن النظرية والممارسة الإكليسيولوجية التقليدية، دعا مرسوم «Frequens» [أو المرسوم الدوري] إلى عقد المجامع بانتظام لتصبح علامة دائمة على حكم الكنيسة.

لقد أتاح صراع الشد والجذب بين البابا أوجينيوس الرابع (تولى الباباوية بين عامَي1431 و1447) والمَجْمَعِيين (consiliarists) في ثلاثينيات القرن الخامس عشر في مَجْمَع «بازل» فرصةً جديدة أمام الحُكَّام العلمانيين[32]. وبغض النظر عن البواعث المختلفة في حالات معيَّنة، فقد استفاد الحُكَّام الزمنيون من الصراع داخل الكنيسة لتعزيز

نفوذهم وإحكام سيطرتهم على الإصلاح الكنسي في المناطق الخاضعة لسلطتهم. وبسبب الظروف السياسية التي أجبرته على الخروج من روما والعيش في المنفى عام 1434، عاش أوجينيوس في يأس وقنوط لأنَّ الريوع البابوية قد انخفضت بنسبة الثُلثين تقريبًا من عام 1427 إلى عام 1436[33]. ومن خلال استغلال الصراع بين الباباويين والمَجْمَعيين لصالحهم، اتبع الحُكَّام العلمانيون نمط المعاهدات والاتفاقيات البابويَّة التي تمَّ التفاوض عليها سابقًا مع مارتن الخامس في عام 1418، واكتسبوا امتيازات أخرى على حساب الكنيسة من خلال مرسوم بورج في عام 1438، ومعاهدة ماينتس في عام 1439، واتفاقية أراغون عام 1443، ومعاهدة فيينا عام 1448. وفي الأخير، دَعَمَ الحُكَّام البابوية ضد المَجْمَعيَّة والإخفاقات التي وقعت في مَجْمَع بازل، ولكن فقط بعد أن فرضوا تخفيضات ضريبية كبيرة وسيطرة أكبر على الشؤون الكنسية. لقد انتصرت بابوية عصر النهضة على المَجْمَعيَّة، وعادت إلى روما بحلول خمسينيات القرن الخامس عشر، لكن بأجنحة سياسية مكسورة، وهو الأمر الذي فرض عليها ضغطًا هائلًا لإيجاد مصادر دخل جديدة، بقدر ما سعى الباباوات إلى عيش حياة الترف والثراء مثل الملوك والأمراء بين أقرانهم في القرن الخامس عشر في شبه الجزيرة الإيطالية. وهو ما فعلوه بالفعل. ومن هنا يمكن تفسير تصرفات ألكسندر السادس ويوليوس الثاني، على سبيل المثال، وكذلك ليو العاشر (تولى الباباوية بين عامَي1513 و1521)، الذي ضاعفَ عدد المناصب البابوية من خلال الرشوة إلى أكثر من الضعف، إلى أكثر من 2200 منصب بابوي[34]. كما استعاد القادة العلمانيون السيطرة على الكنيسة التي انتُزِعَت من أسلافهم من قِبل السلطات الدينية التي صاغت ونفَّذت الإصلاحات الغريغورية التي بدأت في النصف الثاني من القرن الحادي عشر. والحاصل أنَّه لن يعود أي شيء إلى ما كان عليه في الماضي مرة أخرى.

لقد ضاقت السلطات العلمانية ذَرعًا بالأساقفة الذين جعلوا الكنيسة أسوأ بدلًا من تحسينها، ومن ثمَّ استخدمت سلطتها الجديدة للإشراف علىَ الإصلاحات الكنسية في مناطقها على جميع الأصعدة، «حرصًا على قيام رجال الكنيسة بأداء واجباتهم الدينية وحفاظ دور العبادة على سمعتها»[35]. وعَيَّنَ الملوك أساقفة ورؤساء أديرة داخل الأراضي التي حكموها، وكان بعضهم، مثل الملك فرديناند والملكة إيزابيلا في

إسبانيا اللذين أسَّسا محاكم التفتيش الإسبانية، من الرعاة الرئيسيين لدور العبادة الدينية الملتزمة بالأوامر والنواهي التي أوصى بها القديس فرنسيس[36]. كما بدأ أمراء الأقاليم في الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة، ومن بينهم الإمبراطور سيغيسموند (حكم من 1433 إلى 1437)، في إصلاح الكنيسة وفقًا لشروطهم الخاصة، لأنَّ قلة قليلة من الأساقفة الأرستقراطيين أبدوا اهتمامًا كبيرًا وكانت لهم مقاصد صالحة[37]. وأخذت المجامع في المدن الإمبراطورية الحرة على عاتقها مسئولية الحياة الكنسية في البلدات المختلفة، واعتبرتها عن سابق وعي وتصميم مجتمعات مقدَّسة، بما يتماشى تمامًا مع الممارسة المسيحية المسؤولة للسلطة على الأرواح والنفوس المتجسِّدة[38]. كما أقصت هذه المجامع الأساقفة بشكل متزايد من نفس المدن التي توجد فيها كراسيها الكنسية، ومن ثمَّ تقويض النفوذ الأسقفي على الحياة الدينية الحضرية. أمَّا السلطات المدنية فقد مَوَّلت المصليات الكنسيَّة بانتظام، وعيَّنت قساوسة في المناصب الشاغرة ونظَّمت الرهبانيات داخل أسوار المدن إلى أقصى حد ممكن[39]. ورغم أنَّ غالبية السلطات العلمانية كانت بعيدة كل البُعد عن التقوى والورع، فإنَّها كانت تهيمن على الكنيسة بدرجة غير مسبوقة. وفي الوقت نفسه كانت تشجِّع على التقوى وتزيد من سلطانها ونفوذها؛ وهو تطور سيستمر وتتصاعد وتيرته بعد عام 1520 في سياق متغيِّر على نحوٍ غير متوقَّع.

وبالمقارنة مع الإصلاح، فإنَّ أكثر ما يلفت النظر في هذه الصيرورة التي شهدها القرن الخامس عشر هو مدى افتراضها لتعاليم وممارسات مسيحية موروثة، وسعيها إلى تعزيزها. لقد تزامنت الهيمنة العلمانية على الكنيسة مع ازدهار حركات التقوى والتكريس المدفوعة بدعوات المُصلحين كما ذكرنا في الفصل الثاني[40]. وباستثناء مملكة بوهيميا، لم تَسْعَ السلطات الزمنية العلمانية إلى تغيير ماهية ادِّعاءات الحقيقة الخاصة بالكنيسة أو قواعدها أو الممارسات التي افترضتها، وذلك في إطار رغبتها في الإصلاح الكنسي داخل مدنها أو مناطقها[41]. ولم تحاول تغيير تعاليم الكنيسة أو العبادات. ذلك لأنَّ هذه الادِّعاءات والممارسات، حسب اعتقادها، تعود إلى يسوع نفسه، إلى أفعال الله في التاريخ من خلال التجسُّد والقيامة، بعد أن انتقلت عبر كلمة الله في الكتاب المقدَّس كما تم تفسيرها في التراث الكنسي، وأعيد تصويرها في الليتورجيا، وتجسَّدت في حياة القديسين. بيدَ أنَّ

السلطات الزمنية العلمانية متفقة مع زعيم الطائفة الأوغسطينية، جايلز فيتربو، الذي ألقى موعظة لافتتاح مجمع لاتران الخامس عام 1512، على أنَّ المشكلة الأساسية في الكنيسة لم تكن في تعاليمها، ولكن في كيف عاش الكثير من المسيحيين حياة رديئة يُرثى لها. في القول المأثور عن جايلز، «يجب أن يتغيَّر البشر بمقتضى أحكام الدين وتعاليمه، لا أن يتغيَّر الدين بحسب أوامر البشر وإملاءاتهم»[42]. ومهما كانت تصرفات رجال الإكليروس أو العوام، أو الباباوات أو الفلاحين آثمة وخَطِيَّة، إلَّا أنَّهم لا يستطيعون إلغاء أفعال الله، أو نقض وعود المسيح لبطرس والرُسُل، ولا يمكنهم إبطال السلطة البابوية أو الأسقفية، أو منع مجيء الروح القُدُس، أو تقويض تأثير الأسرار المقدَّسة، أو إفراغ الإفخارستيا من حضور يسوع الحقيقي، أو التملُّص من وحدانية الكنيسة الضرورية كنتيجة طبيعية لاستحالة تناقض حقيقة مع حقيقة أخرى. لذلك، فمهما كانت المشكلات الواقعية مستفحلة، ومهما كانت الهوَّة عميقة بين ملكوت الله والكنيسة المنظورة، وبغض النظر عن مدى كثافة «التأطير التنميطي» للتأكيدات اللاهوتية والتكريسيَّة في القرن الخامس عشر[43]؛ فإنَّ الملاذ الوحيد للسلطات الزمنية العلمانية وكذلك للأرواح المُتقدة كان السعي وراء الإحياء والقداسة في جسد المسيح الواحد.

ومهما كانت مشكلات الكنيسة، فقد كانت الكنيسة الوحيدة آنذاك: «كنيسة واحدة، مقدَّسة، جامعة، رسولية». هذا الإقرار مُفتَرَض سلفًا من خلال كل محاولات كبح جماح الانشقاق في القرن الحادي عشر بين الغرب اللاتيني والشرق اليوناني، بما في ذلك المفاوضات في فيرارا ثم فلورنسا التي أدَّت إلى لم شمل عابِر عام 1439[44]. فالوحدة الضرورية للكنيسة المنظورة وعدم قابليتها للانقسام (باعتبارها امتدادًا لتجسُّد الله في المسيح ومُمَاثَلَةً للبشر كأرواح متجسِّدة) تُفسِّر لماذا كانت صراعات القرون الوسطى بين السلطات الزمنية العلمانية والسلطات الروحية الكنسية في العالم المسيحي الغربي تدور حصرًا حول السلطة القانونية، وليس حول العقائد. وأولئك الذين رفضوا ادِّعاءات الحقيقة الخاصة بالكنيسة في العصور الوسطى وجدوا أحيانًا رعاة سياسيين، لبعض الوقت على الأقل، مثل الكاثار (Cathars) في لانغيدوك في مطلع القرن الثالث عشر، على سبيل المثال، وفرسان اللولارد (Lollard knights) بقيادة جون أولدكاسل عام 1415، أو الذخيريين (Utraquists) (نسبة إلى لفظ

الذخيرة الذي تطلقه بعض الطوائف المسيحية العربية على العشاء الرباني بنوعيه الخبز والخمر) ومختلف مجموعات الهوسيتيين الأخرى في بوهيميا قبل وبعد إعدام جان هُوس في نفس العام[45]. ولكن، بصورة عامة، فحتى مع المضاهاة بين نفور السلطات الزمنية العلمانية من الخطيئة في الكنيسة وبين اشمئزاز القديسين الأتقياء، فقد انكبت هذه السلطات على جهود الإصلاح في إطار ممارساتها والتعاليم التي تفترضها هذه الممارسات؛ ولم ترفض ادِّعاءات الحقيقة الخاصة بالكنيسة، بما في ذلك ادِّعاءها بأنَّها الوسيلة المنظورة والحقيقية لخلاص الله، والتي، حتى مجيء المسيح مرة أخرى، جعلت الحياة الأبدية ممكنة: إذ إنَّه «لا خلاص خارج الكنيسة» *(extra ecclesiam nulla salus)*.

هذه هي الطريقة التي بدأ بها مارتن لوثر أيضًا. فالراهب الأوغسطيني الملتزم لم يَسْعَ إلى تأسيس كنيسة «مختلفة»، كما لو كان هناك شيء من هذا القبيل بالأساس. لقد كان يعرف حق المعرفة جوهر الرسالة إلى أهل أفسس: «جَسَدٌ وَاحِدٌ، وَرُوحٌ وَاحِدٌ، كَمَا دُعِيتُمْ أَيْضًا فِي رَجَاءِ دَعْوَتِكُمُ الْوَاحِدِ. رَبٌّ وَاحِدٌ، إِيمَانٌ وَاحِدٌ، مَعْمُودِيَّةٌ وَاحِدَةٌ، إِلهٌ وَآبٌ وَاحِدٌ لِلْكُلِّ، الَّذِي عَلَى الْكُلِّ وَبِالْكُلِّ وَفِي كُلِّكُمْ». (أف 4، 5-6). كان لوثر مُدركًا للشاغل الذي يشغل بولس الرسول: «وَلكِنَّنِي أَطْلُبُ إِلَيْكُمْ أَيُّهَا الإِخْوَةُ، بِاسْمِ رَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ، أَنْ تَقُولُوا جَمِيعُكُمْ قَوْلًا وَاحِدًا، وَلاَ يَكُونَ بَيْنَكُمُ انْشِقَاقَاتٌ، بَلْ كُونُوا كَامِلِينَ فِي فِكْرٍ وَاحِدٍ وَرَأْيٍ وَاحِدٍ». (1 كو 1: 10). ولكن عندما تعرَّض لوثر لوابل من عبارات التنديد وتهديدات عنيفة وتلقى اللعنات إثر تحديه المستتر ثمَّ المُعلن للسلطة البابوية من خلال اعتراضه على صكوك الغفران، خَلُصَ إلى نفس النتيجة الصادمة التي خَلُصَ إليها بعض الهراطقة في العصور الوسطى: أنَّ الكنيسة الرومانية يحكمها الآن أعداء المسيح. واحتجَّ بفساد السُدة البابوية في عهد البابا ليو العاشر كدليل على ذلك، تلك السُدَّة التي تتسم بخبث غَويٍّ لا أمل فيه قبيح الصيت، وقال في خطاب منشور موجَّه إلى البابا نفسه: «مثل هذه الكَومَة والجمهرة المتواشجة والمحتشدة» التي كانت «أكثر شرًّا وسُفورًا مما كان عليه أهل سدوم أو عمورة أو بابل»، والتي جعلت من «الكنيسة الرومانية، التي كانت فيما مضى أقدس كنيسة في العالم... أكبر وكر داعر للصوص وأعظم المواخير التي يندى لها الجبين ومملكة للإثم والموت والجحيم»[46].

ومنذ وقت مناظرة لايبزيغ في صيف 1519، أدركَ لوثر أنَّ الكتاب المقدَّس وحده هو أساس الإيمان والحياة المسيحية؛ لأنَّه فيه وحده، وليس من خلال تمحيصه العميق للضمير وممارسات التوبة، وَجَدَ الماءَ الحي لكلمة الله الخلاصيَّة. وأقنعته تجربته في التبرير بالإيمان وحده أنَّ الجدلية بين القانون والإنجيل، كما فهمها، تُشكِّل الركن الركين للفهم الصحيح لكلمة الله. وترتَّبَ على ذلك أنَّ تعاليم الكنيسة الرومانية خاطئة أينما تعارضت مع تفسيره للكتاب المقدَّس، الذي ارتبطَ بتجربة غَيَّرتهُ تغييرًا جذريًّا ليُدرك النعمة التي أنعمَ الربُّ عليه بها. لذلك، كَتَبَ لوثر في أغسطس 1520 أنَّه يجب على المسيحي أن يكون «شجاعًا وحرًا، وألَّا يدع روح الحرية (كما يسميها بولس الرسول) تنزوي وتتلاشى أمام الكلمات المُلفَّقة للبابا، بل يُولِّي وجهه صوب الحق دائمًا ويحكم على ما يفعله [أعضاء الكنيسة الرومانية الكاثوليكية] وما يتقاعسون عنه بحسب تفسيرنا الأمين للكتاب المقدَّس، ويُجبرهم على اتِّباع التفسير الصحيح وليس تفسيرهم»[47]. وكما رأينا في الفصل الثاني، فقد حذا جميع المسيحيين الحذو نفسه، إذ لم يُندِّدوا بمثالب الكنيسة الرومانية المنغمسة في الخطيئة فحسب، كما فعل الكثير من المُصلحين في العصور الوسطى من قبلهم، ولكنهم رفضوا أيضًا سلطتها بناءً على تفسيراتهم الخاصة للكتاب المقدَّس. كان هذا يعني رفض العديد من ادِّعاءات الحقيقة المسيحية الموروثة بطرائق مختلفة، ليس من قبيل التوافق مع لوثر في أحايين كثيرة، كما حدث وكما رأينا، ولكن في مجموعة كبيرة من الآراء المتصارعة حول «التفسير الصحيح». بيدَ أنَّ الخطايا المتفشية والسافِرة لرجال الدين الكاثوليك والرعيَّة أو العامَّة أو ما يمكن تسميتهم بالعلمانيين على السَّواء تُقدِّم دليلًا على الادِّعاءات المناهِضة لأتباع الكنيسة الرومانية بأنَّ العقيدة غير الكتابيَّة كانت المشكلة الأساسية في العالم المسيحي. لقد كان إصلاح الكنيسة يعني توضيح ادِّعاءات الحقيقة وفهمها على نحوٍ صحيح، والتي يجب أن يكون مصدرها هو الكتاب المقدَّس وحده، باعتباره كلمة الله المُحرِّرة المُنعَتِقة من الأساقفة الخاطئين الأنانيين والهيكليات الكنسيَّة القمعية التي استأثرت بها طيلة قرون عديدة.

لطالما رأى المؤرخون أنَّ الإصلاح هو امتدادٌ طبيعي لسيطرة السلطات الزمنية العلمانية المتزايدة على الكنيسة في القرن الخامس عشر. مثل هذا الرأي يخفي أكثر

مما يكشف؛ لأنَّ النزاعات العقائدية التي أثارها الإصلاح غيَّرت بشكل جذري طبيعة صراعات الهيمنة وممارسة السلطة طويلة الأمد بين الحُكَّام الكنسيين والعلمانيين. وإذا أردنا أن نفهم تأثير الإصلاح على التاريخ اللاحق للعلاقة بين السلطات الزمنية العلمانية والسلطات الكنسية، يجب علينا أن ندرك التنازع حول الحقيقة المسيحية بالنسبة إلى ممارسة السلطة. في صيف عام 1520، وعلى النقيض من الطابع الكنسي للسلطات العلمانية في القرن الخامس عشر، حَثَّ لوثر النبلاء الألمان على إصلاح الكنيسة ضد العديد من التعاليم والممارسات المسيحية الموروثة. لقد حضَّهم، على سبيل المثال، على رفض السلطة البابوية، وإلغاء نذور الرهبنة الدائمة، والسماح لرجال الإكليروس بالزواج، و«نبذ كل قانون كنسي وألَّا يكون هناك إلَّا قانون واحد يُطبَّق على رجال الدين والعلمانيين على السَّواء»، وإلغاء أو على الأقل تقليص جميع أعياد القديسين، وإلغاء الحج وشعائر القدَّاس على أرواح الموتى، وإلغاء القدَّاس الإلهي، والتخلُّص من الأخويات[48]. لم يكن هذا استمرارًا للإصلاحات الكنسية التي سعت السلطات العلمانية لتحقيقها في القرن السالف، بل الأمر بعين الضد، على الرغم من حقيقة أنَّه حتى في السنوات التي أعقبت ذلك، اتَّبع لوثر أيضًا تعاليم وممارسات أخرى مشتركة مع الكنيسة التي رَفَضَ سلطتها. أمَّا المُصلحون الآخرون الذين رفضوا الكنيسة الرومانية (واختلفوا مع لوثر) فاتَّبعوا تلك التعاليم والممارسات بدرجة أقل.

لقد اختلفت علاقة السلطات العلمانية بالكنائس في حقبة ما بعد الإصلاح اختلافًا جذريًّا عن علاقة السلطات العلمانية بالسلطة الكنيسة في العصور الوسطى. وساعد على ذلك المشكلات المتفشية في العالم المسيحي في أواخر العصور الوسطى. فصارت الصراعات حول الممارسة العامة للسلطة في إطار تعاليم الدين وممارساته ومؤسساته صراعات عامة حول ماهية الإيمان، في الكتب والنصوص، ومن فوق منابر الوعظ، وفي ساحات القتال. وكما سنحاول أن نوضِّح في الجزء المتبقي من هذا الفصل، فإنَّ الصراعات متعددة الأوجه بين الأنظمة الطائفية في القرنين السادس عشر والسابع عشر استنهضت عمليات الكشف عن هيمنة الدول على الكنائس؛ الهيمنة التي -متحدةً بطرق معقدة مع تطورات أخرى مؤسسية وأيديولوجية- تجعل ما دعا إليه المسيح من السعي

في طلب ملكوت الله أمرًا شبه المستحيل. وهذا مردُّه إلى أنَّ الدول الليبرالية الحديثة سمحت للأفراد بالإيمان والعبادة والصلاة -أو لا شيء مما سبق- كيفما يشاؤون.

يرى لوثر أنَّه لم يكن للإنجيل أي علاقة بإعادة تشكيل الهياكل السياسية التراتبيَّة أو تغيير العلاقات الاجتماعية والاقتصادية الجائِرة التي ميَّزت أوروبا في أواخر العصور الوسطى. وسواء كانت الرؤيا النبوئية وشيكة أم لا، فإنَّ الإنجيل لم يكن تفويضًا لتغيير المؤسسات الزمنية العلمانية في العالم، الذي هيمن عليه الشيطان، أمير هذا العالم، أكثر من أي وقت مضى في الأيام الأخيرة[49]. ومن منظور لوثر أيضًا، فإنَّ التبرير بالإيمان عن طريق النعمة غيَّرَ حياة البشر من خلال طمس صحوة الضمائر الراضخة تحت نير عجزهم الحتمي عن اتباع أوامر يسوع، ومن ثمَّ تحريرهم لخدمة محبَّة الآخرين التي تنبع من الإيمان[50]. وفيما يتعلق بوضوح تجربته الخاصة، غيَّرَ لوثر فهم البشر كأرواح مُجسَّدة في علاقتها بممارسة السلطة الزمنية. وفي نص قصير كَتَبَهُ عام 1523 بعنوان «عن السلطة الزمنية»، قال: «إلى أي مدى تمتد الطاعة الواجبة للسلطة الزمنية، لتوضيح النطاق الشرعي للسلطة الزمنية بحيث يمهِّد الطريق أمام نبذ كل ممارسة تعسفية للسلطة الكنسية من قِبل الكنيسة الرومانية؟» وهكذا فسَّر لوثر قول يسوع («أَعْطُوا مَا لِقَيْصَرَ لِقَيْصَرَ»). على أنَّه يعني أنَّ جميع البشر ينتمون إلى مملكتين مختلفتين كليًّا، لكل منهما سلطة متمايزة وخصوصية على الأجساد والأرواح: «لا تمتد قوانين السلطة الزمنية إلى أبعد من الجسد والأشياء وكل ما هو خارجي على الأرض. لكنَّ الله هو المتصرف في الروح ولن يسمح لأحد سواه أن يسيطر عليها»[51]. كذلك فإنَّ السلطات الكنسية، حتى بين خُدَّام الإنجيل المستعاد في كنيسة يسوع الواحدة، يمكن أن يكون لها سلطان على الجوانب الخارجية المنظورة للإيمان فقط، وليس على الجوانب الباطنية المخبوءة للإيمان وجُوّانِيَّة الروح التي تنتمي إلى الله دائمًا وأبدًا. فالقلب حر والروح حرة والإنسان الحقيقي أو كما قال بولس «الإنسان الباطن» حر، ومن ثمَّ لا يمكن الإيمان بالإكراه.

من منظور استرجاعي ماضوي، استشرفت حركة لوثر أنثروبولوجيا ديكارت الفلسفية، مع مضامين سياسية جوهرية؛ نظرًا لأنَّه لم تكن هناك أرواح بشرية بلا جسد على الأرض. حتى الأرواح يبررها الإيمان، وتحرِّرها النعمة، وبين «مُخْتَارِي اللهِ» كانت متجسِّدة على الدوام.

لذلك، فعلى الرغم من أنَّ لوثر سعى إلى تقويض الهيمنة الاستبدادية من قِبل السلطات الزمنية العلمانية أو الكنسية على الأرواح، إلَّا أنَّ الحل الذي قدَّمه وَضَعَ، ضمنًا، الإطار النظري لسيطرة السلطات الزمنية العلمانية على الأجساد البشرية ومن ثمَّ على البشر. في الواقع، وكما أوضح لوثر المسألة، كانت النتيجة الطبيعية للتبرير بالإيمان وحده هي السلطة التي مارسها الحُكَّام الزمنيون العلمانيون[52]. لقد كان أعضاء «كهنوت جميع المؤمنين» أحرارًا في بواطنهم، ولا سلطان على قلوبهم إلَّا سلطان الله ونعمته، لكنَّ الحُكَّام الزمنيين العلمانيين كانوا الحرَّاس والأوصياء الوحيدين للمجال العام الذي تجلَّت فيه العلاقات الاجتماعية الطبيعية المحسوسة للحياة المسيحية. أو ربما لم تتجلَ على نحو صحيح. ولأنَّ الخلاص والروح لا علاقة لهما بالسلطة الزمنية الدنيوية، بحسب لوثر، فقد كان لِزامًا على جميع الرجال والنساء البقاء في أوضاعهم الاجتماعية، مُلتزمين -اتباعًا لبولس- بطاعة السلطات السياسية التي هي من ترتيب الله نفسه: «لِتَخْضَعْ كُلُّ نَفْسٍ لِلسَّلاَطِينِ الْفَائِقَةِ، لأَنَّهُ لَيْسَ سُلْطَانٌ إِلاَّ مِنَ اللهِ، وَالسَّلاَطِينُ الْكَائِنَةُ هِيَ مُرَتَّبَةٌ مِنَ اللهِ» (رومية 13: 1).

يرى آخرون أنَّ لوثر أخطأ في هذه المسائل. لقد كان الإنجيل وثيق الصلة بالوقائع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي رضخ البشر، والروح، ومن ثمَّ الجسد تحت نيرها، في تعارضٍ تام مع اهتمام المسيح الملموس والجليّ بالفقراء والمضطهدين والمقهورين. وقد أدركت الكنيسة في العصور الوسطى هذا الأمر في إصرارها على أنَّ الأفعال المادية والأعمال الملموسة طاعةً لأوامر يسوع كانت ضرورية من أجل الخلاص، بالإضافة إلى ضرورة نعمة الله، على النقيض من الهرطقة البلاجية (Pelagianism). وتجلَّى هذا الإدراك بشكل نموذجي في أعمال الرحمة الروحية والجسدية القائمة على الكتاب المقدَّس: «لأَنَّهُ كَمَا أَنَّ الْجَسَدَ بِدُونَ رُوحٍ مَيِّتٌ، هكَذَا الإِيمَانُ أَيْضًا بِدُونِ أَعْمَال مَيِّتٌ» (يع 2: 26)، هذه الآية من الكتاب المقدَّس أكَّدها مرارًا وتكرارًا الوعَّاظ الكاثوليك في فرنسا في أواخر القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر[53]. وذهبَ بعض المسيحيين المناوئين للكنيسة الرومانية في منتصف عشرينيات القرن السادس عشر إلى أبعد من ذلك، حيث سعوا إلى نقض العلاقات الاجتماعية والسياسية القائمة وإعادة تشكيلها على أسس المساواة والأخوة المستوحاة من الكتاب المقدَّس. لم تكن غاية الإنجيل

طمأنة الضمائر الحيَّة الملتاعة كثيرة الشكوك من خلال الحط من قدر رسالة يعقوب مقابل تمجيد رسائل بولس الرسول، ولكن استنهاض المسيحيين المنغمسين في الخطيئة للإصغاء إلى يسوع وهو يكرزُ ببشارة ملكوت الله: «لاَ تَظُنُّوا أَنِّي جِئْتُ لأُلْقِيَ سَلاَمًا عَلَى الأَرْضِ. مَا جِئْتُ لأُلْقِيَ سَلاَمًا بَلْ سَيْفًا» (مت 10: 34). فالمسؤولون عن صياغة مطالب مولهاوزن (Mühlhausen Articles) في سبتمبر 1524، على سبيل المثال، شرعوا في «العمل» و«استقوا أحكامهم من كلام الله»، وأكَّدوا أنَّه يجب معاملة الأغنياء والفقراء على قدم المساواة وفقًا لما جاء في الكتاب المقدَّس[54]. واحدة من المظالم الأكثر انتشارًا في حقبة الإصلاح الألماني المبكر، هي المقالات الاثني عشر أو بيانات الغابة السوداء الاثني عشر، التي ندَّدت في فبراير 1525 بالحقوق الإقطاعية للوردات والأشراف على حساب الأقنان والفلاحين الكادحين، وجاء فيها: «لقد جرت العادة حتى الآن على أن يعتبرنا الناس مَتاعًا خاصًا لهم، وهذا أمر يدعو للأسى، لأنَّ المسيح كفَّرَ عن سيئاتنا جميعًا وافتدى بدمه الزكي المُراق الأدنياء والعظماء على السَّواء. ومن ثمَّ فإنَّه مما يتفق وتعاليم الكتاب المقدَّس أن نكون أحرارًا ولسوف نكون أحرارًا»[55]. وقد أسهب توماس مونتسر، الحليف السابق الذي تحوَّل إلى خصمٍ مناوئ للوثر، في تفسير مثل هذه الأفكار والتصوُّرات بطرائق تجاوزت قوائم المظالم هذه وغيرها، كما فعل الناشر هانز هيرغوت من نورمبرغ، ومايكل جاسماير، المساعد السابق لأمير وأسقف بريكسن[56].

لو كان الإصلاح مجرد تبادل للأفكار، لربما استلزمَ ذلك إدراجه اليوم في بعض حواشي كتاب عن تاريخ اللاهوت الذي يُنظر إليه على أنَّه حقل من تاريخ الفكر. لكنَّ المسيحية ظلَّت في القرن السادس عشر كما كانت دائمًا، طريقة مشتركة للحياة، ليس فقط كنموذج نظري مثالي ولكن كمثال عملي أيضًا، حياة اجتماعية بسبب وصية يسوع: «هذِهِ هِيَ وَصِيَّتِي أَنْ تُحِبُّوا بَعْضُكُمْ بَعْضًا كَمَا أَحْبَبْتُكُمْ» (يو 15، 12). والكتاب المقدَّس كان هو كلمة الله، وحقيقته الخلاصيَّة للبشر المتجسِّدين مع آثار على تلك الحياة المفهومة ككلٍ شاملٍ، بما في ذلك السياسة والنظام الصحيح للمجتمع. وكان «الإنجيل» بمثابة الكِرازة للعوام والعلمانيين من أوضاعٍ اجتماعية وخلفيات تعليمية متنوِّعة على نطاق واسع في مطلع عشرينيات القرن السادس عشر، مما أشعل عاصفة

من الاحتجاجات المناهضة للإكليروسيَّة في مدن وقرى الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة وسويسرا[57]. وكان المسيحيون، رجالًا ونساءً، على دراية تامة بمثالب ونقائص كنيستهم المنتشرة في كل مكان، وأدركوا أنَّ رجال الدين والكهنوت حَرَّفوا نصوص الكتاب المقدَّس وأخفوا حقيقة الله عنهم. لا غَرْو، إذن، أنَّ الكهنة أصحاب الامتيازات والنفوذ كانوا أنانيين لا يهتمون إلَّا بمصالحهم الخاصة ومنغمسين في الخطيئة! لقد كانت حرب الفلاحين الألمانية 1524-1526، التي أشعلتها هذه الأفكار، ولو جزئيًّا على الأقل، أكبر سلسلة من الانتفاضات الشعبية في أوروبا الغربية قبل الثورة الفرنسية، حيث شارك فيها مئات الآلاف من القرويين العاديين وسكان المدن الصغيرة قبل قمعهم بالقوة[58]. ولم يكن هذا إلا الإصلاح في مرحلته المبكرة الأكثر انتشارًا وظهورًا وجِديَّة.

خَلُصَ القادة العلمانيون إلى نتيجة واضحة مفادها أنَّ الأفكار الكتابيَّة يمكن أن تكون ثوريَّة ومدمِّرة على نحوٍ خطير. لذا فإنَّه يجب مراقبة وضبط سيرورة تبنيها بإمعانٍ كبير. فمُصلحون أمثال لوثر، وفيليب ميلانكتون، وهولدريخ زوينجلي، ومارتن بوسر يوافقون على أنَّ «حرية المسيحي» ليست إيذانًا بعصيان السلطات الزمنية العلمانية، لأنَّ «مَنْ يُقَاوِمُ السُّلْطَانَ يُقَاوِمُ تَرْتِيبَ اللهِ» (رومية 13: 2). لكنَّ الحرية المسيحية اقتضت أيضًا العصيان المنظَّم وقطع جميع الأواصر مع البابوية الإيطالية التدخُّليَّة والجشعة وأتباعها من عصبة المغتصبين الرومانيين الملاعين (رجال الدين الكاثوليك). وكما هو متوقَّع، فإنَّ السلطات الزمنية العلمانية المقتنعة بادِّعاءات الحقيقة الخاصة بالمُصلحين مالت إلى التمييز بين ضرورة طاعتها وبين عصيان الكنيسة الرومانية. واستهواها الإصغاء إلى «الإنجيل» مقترنًا بمثل هذه «البشارات»، التي تسمح لها، في البداية، أن تستأثر بجميع الممتلكات الكنسية، بما في ذلك العديد المباني والأراضي التابعة للطوائف والفِرق الدينية، واستغلالها أو استخدام الأموال من بيعها بأي طريقة تراها مناسبة[59]. في فترتين مختلفتين أواخر ثلاثينيات القرن السادس عشر، استولى هنري الثامن على الأراضي الشاسعة لمئات الأديرة والرهبانيات الإنجليزية، وأظهر كيف يمكن للحاكم أن يتعلَّم هذا الدرس جيدًا دون الحاجة حتى إلى قبول المذاهب اللوثرية أو البروتستانتية الإصلاحية حول النعمة والإيمان أو الخلاص أو العبادة[60]. وقد كانت هناك تأكيدات عديدة حول هيمنة السلطة

الملكية على الكنيسة، طالما أنها مدعومة بقوة كافية. وفي الوقت الذي كان هنري الثامن يبرهن فيه على أنَّه صاحب إرادة قوية، كان هناك الملك-النبي، المهيب، متعدد الزوجات، الجماعانيّ، يان فان ليدن من مونستر الذي لقَّبَ نفسه باسم الملك داود الجديد وأعلن نفسه ملكًا على «القدس الجديدة»، والذي أزال أي شكوك عالقة بين السلطات الزمنية العلمانية في أي مكان في أوروبا حول مخاطر التطرف الديني والانشقاق[61]. وخشية أن يسمح إهمال الحُكَّام ورعونتهم باندلاع حرب فلاحين أو مملكة مونستر أخرى، كان يجب قمع التمرد تحت ذريعة الدين بمقتضى الأمر الإلهي «وَلكِنْ إِنْ فَعَلْتَ الشَّرَّ فَخَفْ، لأَنَّهُ لاَ يَحْمِلُ السَّيْفَ عَبَثًا، إِذْ هُوَ خَادِمُ اللهِ، مُنْتَقِمٌ لِلْغَضَبِ مِنَ الَّذِي يَفْعَلُ الشَّرَّ» (رومية 13: 5). وهكذا تَشكَّلَ التحالف الطائفيَ والفِرقيّ بين هؤلاء البروتستانت الذين دعموا السلطات السياسية الزمنية العلمانية وعملوا معها، وبين أولئك الذين لم يفعلوا؛ وهذا هو باختصار الفارق بين الإصلاحيين الحاكميين والإصلاحيين الراديكاليين من البروتستانت. وطيلة القرنين السادس عشر والسابع عشر، سُمِحَ فقط للإصلاح المُدجَّن أو المُستَأنَس، الملجَّم والخاضع للرقابة ببسط نفوذه على نطاق واسع.

نتيجة لذلك، أصبحت اللوثرية والبروتستانتية الإصلاحية هي الاستثناءات الكبرى في عصر الإصلاح، على وجه الدقة، صارتا النقيض مما كانتا عليه وعلى الضد من الطريقة التي ما زال يُنظر إليهما من خلالها. وفي ضوء جميع أطياف المسيحيين المناهضين للكنيسة الرومانية الذين قدَّموا ادِّعاءات الحقيقة بناءً على الكتاب المقدَّس وحده والكتب والرسائل المُلحقة به، ومع استباحة دم الغالبية العظمى منهم ومحاكمتهم وتعذيبهم، كان القادة اللوثريون والبروتستانت المصلحون هم الاستثناء فيما يتعلق بالحصول على الدعم السياسي من السلطات الزمنية العلمانية. أندرياس بودنشتاين فون كارلشتادت (قبل أن يستقر في زيورخ عام 1530)، وجميع القادة المشاركين في حرب الفلاحين، والإخوة السويسريون، والقائلون بتجديد المعموديَّة (الأنابابتيست) من جنوب ألمانيا والنمسا الذين شاركوا لاحقًا في إخوة أوسترليتز (بما في ذلك بيلجرام ماربيك)، والجابرياليون (أتباع غابرييل أشيرهام)، والفيليبيون (أتباع فيليب بلابيرميل)، والهوترتيين، بالإضافة إلى الملكيوريون (أتباع مليكور هوفمان)،

والمونستريون، والباتنبورغيون (أتباع جان فان باتنبورغ)، والداوديون، والمينونيون (أتباع مينو سيمونز)، والقائلون بتجديد المعمودية في ألمانيا الوسطى بعد حرب الفلاحين،والقائلون بتجديد المعمودية الروحانيون أمثال يوهانس بوندرلين وكريستيان إنتفيلدر، وكذلك كاسبار شوينكفيلد، وسيباستيان فرانك، ومايكل سيرفيتوس، جميعهم يشكِّلون قائمة غير مكتملة من المسيحيين المناوئين للكنيسة الرومانية الذين اختلفوا مع لوثر، وزوينجلي، وبوسر، وجون كالفن، ومع جميع القادة اللوثريين أو المصلحين البروتستانت الآخرين حول حقيقة الله في رفض العبادة أو أن يكون لهم «شَرِكَةً مَعَهُم»[62]. ومع بعض الاستثناءات العابرة لـ«تجديدية المعموديَّة في المدن» في منتصف عشرينيات القرن السادس عشر والحكومة الطائفية في مونستر في 1534-1535، لم يتحالف أي من هؤلاء المسيحيين مع السلطات الزمنية العلمانية[63]. وقد وقع هذا كله في أواخر ثلاثينيات القرن السادس عشر، ناهيك عن العديد من المصلحين واللاهوتيين والجماعات المسيحية الأخرى المناهضة للكنيسة الرومانية التي رفضت كذلك اللوثرية والبروتستانتية الإصلاحية (بما في ذلك البروتستانتية الإصلاحية في كنيسة إنجلترا بعد موت هنري الثامن باستثناء عهد الملكة ماري تيودور في خمسينيات القرن السادس عشر) طيلة ما تبقى من القرنين السادس عشر والسابع عشر[64].

لقد أدَّى نجاح الأنظمة الطائفيَّة، البروتستانتية التابعة للإصلاحيين الحاكميين والكاثوليكية على السواء، في قمع البروتستانت الراديكاليين بين مونستر عام 1535 وإنجلترا في أربعينيات القرن السابع عشر، إلى تقليص عدد الراديكاليين البروتستانت وتقويض نفوذهم الاجتماعي والسياسي. لذلك، فإنَّ حقيقة الإقرار والدعم السياسيين، الضروريين للنجاح على المدى الطويل في تَشكُّل الهويات الطائفية اللوثرية أو البروتستانتية الإصلاحية عبر شريحة كبيرة من الناس، قد اختلطا على نحوٍ مربك طيلة عدة قرون مع البروتستانتية النمطية مذهبيًّا ولاهوتيًّا في عصر الإصلاح. وهذه معضلة تحليلية لسوء الطالع؛ لأنه لا توجد علاقة جوهرية أو ضرورية أو حتى منطقية بين التمتع بالدعم السياسي وبين التأويل الصحيح لكلمة الله. فلم يوافق أي قائل بتجديد المعموديَّة في القرن السادس عشر على أنَّ اللوثرية أو البروتستانتية الإصلاحية كانت هي المسيحية الحقيقية، مثلما لا يتفق المينونيون

اليوم بشأن هذه المسألة. المفارقة هنا أنَّه لم تحدث أي تغييرات تُذكر في العقود الأخيرة تستحق التأريخ لها، في ظل تحوُّل التركيز من التاريخ السياسي واللاهوتي التقليدي إلى التاريخ الاجتماعي والثقافي للإصلاح. ونفس تيارات الانشغال المعرفي المكرَّس طيلة فترة طويلة من جانب المؤرخين الطائفيين باللوثريين والبروتستانت المصلحين استمرت في التدفق في نفس القنوات بين مؤرخي ما بعد الطائفية والفِرقية، ليس بسبب عبقرية لوثر أو كالڤن اللاهوتية المُتخيَّلة أو الجلال المفتَرَض للتقوى البروتستانتية السيادية؛ بل لأنَّ السلطة الزمنية العلمانية منحت المذهبية أو الإصلاح الحاكمي البروتستانتي نفوذًا واسعًا وعميقًا ودائمًا بين فئة كبيرة من الناس. نتيجة لذلك، ونظرًا لتأثيرهما في حياة الملايين من الرجال والنساء والأطفال العاديين على مدى قرون عديدة، ما تزال اللوثرية والبروتستانتية الإصلاحية تستحقان اهتمام مؤرخي ما بعد الطائفية والفِرقيَّة، سواء كانوا مهتمين بالدين أو اللاهوت أم لا. على الجانب الآخر، لا يحظى البروتستانت الراديكاليون بنفس الاهتمام الأكاديمي لأنَّ تأثيرهم الاجتماعي كان ضئيلًا. ومع ذلك، فقد أوضحنا في الفصل الثاني كيف أنَّ تجاهل الإصلاح الراديكالي قد شوَّهَ فهمنا للإصلاح بالكليَّة وأضفى المزيد من الغموض والتعقيد على علاقته بالتعددية المفرطة المعاصرة.

كانت الخلافات العقائدية في عصر الإصلاح سببًا في ترسيخ وتغيير طبيعة هيمنة السلطات الزمنية العلمانية على الكنائس، ومن ثمَّ أثَّرت تأثيرًا كبيرًا في الكنائس وتجربة أعضائها. ولأسباب مختلفة، عانى المُصلحون البروتستانت والباباوات من قيود شديدة. وأدَّى رفض المصلحون للكنيسة الرومانية إلى اعتمادهم اعتمادًا كليًّا على السلطات الزمنية العلمانية من أجل الحماية، بدءًا من قيام فريدرك الثالث الأمير المختار في ساكسونيا بحماية لوثر بعد حرمانه من غفران الكنيسة بعد منشور البابا ليو العاشر وأوامر الإدانة الإمبراطورية التي أصدرها شارل الخامس في مطلع عام 1521. ببساطة، لم يكن من الممكن قيام أي نظام حكم بروتستانتي إلَّا من خلال الاعتماد على الحُكَّام الزمنيين العلمانيين، الذين لولاهم لتعرَّضَ أولئك الذين رفضوا الكنيسة الرومانية للسحق من قِبل السلطات الكنسية أو السلطات الزمنية العلمانية المناهضة للإصلاح، تمامًا مثلما حدث مع الهراطقة في العصور الوسطى (باستثناء أولئك الموجودين في بوهيميا في القرن الخامس

عشر). ربما استطاع المصلحون البروتستانت والقادة الكنسيون إقناع السطات الزمنية، وربما حظوا في بعض الأحيان بنفوذ سياسي كبير من خلال مكانتهم الأخلاقية وتحالفاتهم (كما فعل كالڤن في جنيف، على سبيل المثال، من عام 1555 حتى وفاته في عام 1564)، لكنهم لم يكونوا أبدًا في وضع يسمح لهم بِلَيِّ الذراع السياسية التي دعمتهم[65].

وقد تبيَّن أيضًا أنَّ الباباوات لم يستطيعوا الضغط على السلطات الزمنية؛ إذ رأوا أنَّ الإصلاح قد استلزم عودة أقوى وأخطر للمعضلة التي واجهها البابا أوجينيوس الرابع في القرن الخامس عشر فيما يتعلق بالمَجْمَعيَّة (Conciliarism). فإذا كان الباباوات قد عادوا الحُكَّام الكاثوليك بدون وجه حق، فإنَّهم خاطروا باختيار إمَّا السلبية الواعية وعدم التدخُّل المدروس أو شبح الانسحاب الكامل على غرار هنري الثامن في إنجلترا. وقد تجلَّى هذا الخيار الأخير في الجاليكانية الفرنسية طيلة القرنين السادس عشر والسابع عشر، ويفسِّر جزئيًّا لماذا لم يُقِرَّ ملك فرنسا قرارات مجمع ترنت رسميًّا على الرغم من الفعالية الاستثنائية للكاثوليكية الفرنسية في القرن السابع عشر[66]. وعلى النقيض من ذلك، أصبح فيليب الثاني ملك إسبانيا في عام 1564 أول ملك يوافق على قرارات المجمع الترايدنتيني، بعد أسابيع فقط من إصدارها البابوي -«دون المساس بحقوق التاج الملكي»[67]. ولم تُنتَهَك هذه القرارات، لا في إسبانيا ولا في أي بقعة أخرى على امتداد الأراضي الشاسعة للإمبراطورية الاستعمارية الإسبانية، مما دَفَعَ البابا بيوس الرابع للتذمُّر من أنَّ فيليب «كان ينوي أن يكون بابا وملكًا في الوقت نفسه»[68]. لكنَّ فيليب كان يعرف مَن بيده مقاليد الأمور في الكنيسة الإسبانية، وكل حاكم زمني علماني آخر، كاثوليكي أو بروتستانتي، كان على نفس القدر من الوعي التام بهذه الحقيقة في جميع أنحاء العالم المسيحي المنقسم بشدة آنذاك. ولم يكن أمام الباباوات أي خيار سوى التفاوض والمدَاراة إذا كانوا يأملون في الاحتفاظ ببعض النفوذ في المناطق التي لم يعتنق حُكَّامها اللوثرية أو البروتستانتية الإصلاحية[69]. وقد تجلَّت التبعيَّة السياسية للبابوية أيضًا عندما تجاهلَ الحُكَّام الكاثوليك اعتراضات البابا إنوسنت العاشر القانونية على صلح وستفاليا في نهاية حرب الثلاثين عامًا، أو عندما نجحوا في عام 1773 في الضغط على البابا كليمنت الرابع عشر لقمع اليسوعيين، على الرغم من خدمة اليسوعيين الموالين للبابوية للكنيسة طيلة أكثر من قرنين من الزمان[70].

لقد هيمن الحُكَّام العلمانيون -سواء كانوا من اللوثريين أو البروتستانت الإصلاحيين أو الكاثوليك- على الكنائس في كل مكان في أوروبا الغربية بحلول أواخر القرن السادس عشر وربما حتى قبل ذلك. لكنهم، بطبيعة الحال، لم يكونوا قادرين على فرض إرادتهم بالقدر الذي كانوا يرغبون فيه: ظلَّت دولهم ضعيفة بيروقراطيًّا مقارنة بالدول الحديثة، وكانت مقيَّدة بالمسافات وأشكال الاتصال ووسائل السفر والعادات والأعراف المحلية الراسخة. (أحيانًا ما يغفل المؤرخون عن هذه الحقيقة الأساسية، ويخلطون بين الخطاب السياسي الاستبداديِّ الإطلاقيّ وبين الواقع، ويعتقدون أنَّ أفكار فوكو قابلة للتطبيق بصورة ذات معنى على أنظمة الحكم في العصور الوسطى أو الأنظمة الأوروبية في الحقبة الحديثة المبكرة)[71]. وعلى حسب الظروف، تَسبَّبَ المسيحيون الذي يتصرَّفون وفق أسباب دينية في اضطرابات اجتماعية وسياسية في أوروبا إبان القرن الثامن عشر وما بعده. لكن في الصراع المتبادل والمستمر طيلة قرون من أجل الممارسة العامة للسلطة بين السلطات الزمنية العلمانية والسلطات الكنسية، كانت الغَلَبَة واليد العُليا دائمًا للسلطات الزمنية. وعندما رَفَضَ الأسقف إدموند جريندال في عام 1577 أمر الملكة إليزابيث الأولى بمنع الطقوس والممارسات الطهرانية داخل كنيستها في إنجلترا، لم تتردد الملكة، فأوقفت رئيس أساقفة كانتربري عن العمل في السنوات الست الأخيرة من حياته، وبعد عام 1588 حرصت على سحق الحركة المشيخيَّة في إنجلترا[72]. وفي عهدها، لم تكن الكنائس في إنجلترا أكثر تقوى مما سمحت به؛ فالكنائس مارست قدرًا من السلطة العامة والنفوذ بقدر ما سُمِحَ لها وفقًا لشروط الحُكَّام الزمنيين العلمانيين ذوي السيادة فحسب. وفي ظلِّ الطائفية والفِرقيَّة في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ازداد هذا النفوذ بشكل ملحوظ، ثمَّ تراجع في القرنين التاسع عشر والعشرين، مع هيمنة الدول القومية والإمبريالية على الكنائس، واستئثارها بالولاء والإخلاص ذي الطابع الديني، الظاهري والباطني، والطاعة الإلزامية لرعاياها فيما أطلق عليه جون بوسي «هجرة المقدَّس» من الكنيسة إلى الدولة[73]. وفي مطلع القرن الحادي والعشرين، حيث الحكم للدول ذات السيادة والسوق في الوقت نفسه، تلاشى نفوذ الكنيسة وسلطتها بشكل شبه تام.

وفي مطلع القرن السابع عشر، كانت الأقليات المسيحية تتسبَّب في مشكلات سياسية خطيرة. فالكهنة الكاثوليك الإنجليز العاملون في أوساط الرعيَّة قدَّموا الملاذ والحماية

للكهنة التبشيريين خلال العقود الأخيرة من حكم الملكة إليزابيث، على سبيل المثال، وبعد فترة وجيزة من وصول جيمس الأول إلى العرش، خطَّطوا لمؤامرة البارود في عام 1605[74]. وتشبث الهوغونوتيون (Huguenots) الفرنسيون بالمدن المحصَّنة الممنوحة لهم مع امتيازات محدودة متعلقة بحرية العقيدة بموجب مرسوم نانت في عام 1598، ثم انخرطوا مرة أخرى في صراعات عسكرية في عشرينيات القرن السابع عشر، انتهت بخسارة آخر مدنهم المحصَّنة، لاروشيل، في عام 1629[75]. واستمر الرعايا المدفوعون بالدين في المخاطرة بالتمرُّد ضد السلطات الزمنية العلمانية، كما حدث في الثورة الإنجليزية عندما نَبَذَ البيوريتانيون أو الطهرانيون طقوس «الزينة المقدَّسة» (Beauty of Holiness) البغيضة لرئيس الأساقفة ويليام لود، ورفضوا ادِّعاءات تشارلز الأول المركزية، مما أدَّى إلى زعزعة السيطرة الملكية على كنيسة إنجلترا بشكل مؤقت[76]. والنتيجة هي أنَّه سرعان ما ترسَّخت حالة من البلبلة والاضطراب بمجرد عودة تشارلز الثاني إلى العرش في عام 1660. ومع ذلك، لم يستطع قادة الكنائس إملاء شروط الممارسة العامة للسلطة أو شروط العلاقة بين السلطات الزمنية العلمانية والسلطات الكنسية على الملوك الزمنيين العلمانيين. فقد كانت الكنائس مؤسسات خاضعة وتابعة بالكامل. كان هذا الواقع جليًّا وقتذاك، على سبيل المثال، في التحوُّلات المتأرجحة في النظام الديني في إنجلترا بين عامَي1530 و1565، من فصل هنري الثامن إنجلترا عن روما إلى الإجراءات البروتستانتية الإصلاحية ذات المرحلتين في عهد إدوارد السادس الذي اشتهر بلقب «مناضل كنيسة آل تيودور» إلى عودة الكاثوليكية الرومانية في عهد الملكة ماري إلى الوفاق أو المصالحة البروتستانتية الإصلاحية في عهد الملكة إليزابيث، مثلما كان واضحًا في القاعدة الضمنية والممارسة الفعلية للإمبراطورية الرومانية المقدَّسة بعد عام 1555: «الناس على دين ملوكهم» (cuius regio, eius religio)[77]، أي حق النبلاء والأمراء في تحديد الدين في المقاطعات التي يحكمونها، وعلى الرعايا أن يقبلوا اعتناق هذا الدين السائد، وكل مَن لا يحب أن يعتنق هذا الدين عليه أن يهاجر من الإقليم أو المقاطعة. ونتيجة لذلك، كان على المرء أن يُقنع الحاكم بتبني نسخته الخاصة من الحقيقة المسيحية من أجل انتهاج أي مقاربات أو سيرورات دينية طموحة، وهي حقيقة أدركها اليسوعيون جيدًا[78].

كانت هيمنة الدول الغربية على الدين في بداية القرن الحادي والعشرين امتدادًا حديثًا لهيمنة الدول على الكنائس في القرن السادس عشر. وقد مارست السلطات الزمنية العلمانية هذه الهيمنة بطرائق مختلفة في هذه الفترة، مع مسارات تاريخية متباينة في البلدان والأقاليم. بيدَ أنَّ كل مسار من هذه المسارات ناتجٌ عن هيمنة الدول على الكنائس في القرن السادس عشر؛ إذ لم تمارس الكنيسة السيادة على الدولة منذ عصر الإصلاح، باستثناء الولايات البابوية في وسط إيطاليا قبل عام 1870 وبعض المقاطعات الكنسية الكاثوليكية الصغيرة قبل العصر النابليوني. ولا يسعنا تسليط الضوء على التأثير المستمر للماضي البعيد فيما يتعلق بالممارسة العامة للسلطة إلَّا من خلال منظور مقارَن طويل الأمد فقط. فلا يمكننا رؤية هذا التأثير إذا ركَّزنا فقط على بلدان بعينها أو سرديات معيَّنة، مع كل تقلُّبات وتصاريف الدَّهْر العابرة. ولا يمكن أن يتجلَّى هذا التأثير إذا كان اختصاصنا اختصاصًا مقارنًا على مستوى العالم ولكنه يقتصر على أوروبا في الحقبة الحديثة المبكرة واستثناء العصر الحديث، أو يركِّز على التسامح الديني للأفراد ولكنه يتجاهل ممارسة السلطة داخل المؤسسات. ولا يمكننا أيضًا فهم طبيعة ونتائج الإجابات المتناقضة عن أسئلة الحياة منذ عصر الإصلاح إذا ركَّزنا على مجموعة واسعة من الإجابات المحدَّدة التي تم تقديمها، بل من خلال تحديد مجموعة صغيرة من القواعد التي تستند إليها وتحليل كيفية تَكشُّف الإجابات من الناحية التاريخية.

ما الذي فعلته السلطات العلمانية في الحقبة الحديثة المبكرة، التي تأثَّرت بالكنائس والتزمت تجاهها وهيمنت عليها، بسلطتها المتزايدة؟ بالإضافة إلى المشكلات العديدة التي عانى منها العالم المسيحي في العصور الوسطى المتأخرة، كان القرن الخامس عشر حقبة التكريس غير المسبوق؛ ذلك لأنَّ أعدادًا متزايدة من العوام، سواء كانوا يتصرفون بفطرتهم من تلقاء أنفسهم أو بإيعاز من رجال الدين العاملين في أوساط الرعيَّة والرهبان المكرَّسين للعبادة، تبنَّوا عن طيب خاطر مجموعة واسعة من الممارسات الدينية الطوعية والاختيارية. وعلى الضد من ذلك، جعل البروتستانت القرن السادس عشر حقبة من التركيز غير المسبوق على العقيدة. واعتقد جميع البروتستانت، بطرائق مختلفة، أنَّ المعضلة الأساسية في الكنيسة الرومانية كانت ادِّعاءاتها الخاطئة عن الحقيقة، أي

عقائدها المُضَلِّلة. وكما رأينا في الفصل السابق، قدَّموا إصلاحاتهم الخاصة بناءً على الكتاب المقدَّس، مشفوعةً بوحي الروح القُدُس وإعمال العقل على وجوهٍ مختلفة. ونظرًا لأنَّ اللوثريين والبروتستانت المصلحين تمَّ دعمهم عِوضًا عن قمعهم من قِبل السلطات السياسية، فقد كانت ادِّعاءاتهم هي ادِّعاءات الحقيقة البروتستانتية عينها المترسِّخة في المدن والأقاليم والبلدان التي رفض قادتها سلطة الكنيسة الرومانية.

على الجانب الآخر، ردَّ رجال الكنيسة الكاثوليكية، بدورهم، بصرامة ورصانة راسخة في مجمع ترنت (1545-1563). ولم يكن لديهم خيار سوى الرد على التنديدات المناهضة للكنيسة الرومانية بشأن مسألة «أعمال البر» أو «الأعمال الصالحة»، وتوضيح -مع عقيدة تبرير لم يسبق وأن تطلبت صياغة رسمية لها- العلاقة بين الإيمان والعمل، ونعمة الله وعمل الإنسان، التي حدَّدت معالم ممارسات وفهم هذه القضايا في المسيحية في العصور الوسطى. بحسب مجمع ترنت، لا يمكن لأي مسيحي أن يُخلِّص نفسه بدون نعمة الله. ولكن دون استجابة أصيلة من الإرادة البشرية للنعمة الإلهية، تلك الإرادة المتمثِّلة في الأفعال والأعمال وفقًا لمشيئة الله، لا يمكن للنعمة وحدها ولا «الإيمان» وحده ضمان الخلاص لأي مسيحي. كذلك رفض معظم البروتستانت خمسة من الأسرار السبعة المقدسة عند الكاثوليك، مما دفع أعضاء مجمع ترنت إلى إعادة تأكيد الأصول الربانيَّة المفترَضة للأسرار السبعة جميعًا في أفعال يسوع وتأثيرها الظاهر والمُبرَّر من الله[79].

وهكذا صُبَّ سيل من لعنات المجمع التريدنتيني لحركة الإصلاح المضاد في وجه تنديدات الإصلاح بالأضاليل البابوية. وليس ثمة شيء غريب أو غامض حيال هذا الأمر. إنَّه يعكس ببساطة فهمًا واضحًا من جميع الأطراف للحتمية المنطقية بأنَّ ادِّعاءات الحقيقة المضادة لا يمكن أن تكون جميعها صحيحة. ولكن كان له أيضًا تأثير عبر مختلف الطوائف والمذاهب مُتمثِّل في التركيز بشكل غير مسبوق على الإقرار الداخلي بالمضمون المفترَض لادِّعاءات الحقيقة العقائدية، مهما كانت. وهذا انطوى على المخاطرة بجعل المسيحية تبدو وكأنها مسألة متعلقة بما يعتقده المرء أكثر من كونها مسألة متعلقة بكيف يعيش المرء، بجعل الإيمان مسألة مرتبطة بالثنائية الديكارتية، العقل-الجسد، وليس بما يفعله المرء بجسده. ومع ذلك، أدركَ الكاثوليك في الحقبة الحديثة المبكرة وجميع البروتستانت

تقريبًا واتفقوا على أنَّه من أجل عيش الإيمان وتحقيقه، يجب على المرء الإبانة عن ماهيته. لقد اعتقد البروتستانت الروحانيون (على نحو خاطئ وساذج) أنَّه من خلال تجنُّب التركيز على العقيدة، يمكنهم بطريقة ما حل معضلة كيفية اتِّباع يسوع وتعظيم ملكوت الله، كما لو أنَّ ادِّعاءات الحقيقة التي تقول بأنَّ العقيدة كانت غير مهمَّة لم تكن في حد ذاتها ادِّعاءات مهمَّة ومثيرة للجدل، وكما لو أنَّه يمكن فهم التقوى والأخلاق المسيحية بمعزل عن معرفة ما تنطويان عليه في الأصل[80]. فإنَّه ما لم تكن هناك دلائل إرشادية حقيقية نهتدي بها -وفي هذه الحالة من الصعب معرفة ما يمكن أن تعنيه صفة «مسيحي»، أو ما هي جدوى الاحتفاظ بهذه الصفة- كان بمقدور أي شخص تحديد ما يمكن اعتباره تقوى وأخلاقًا مسيحية، وهو أمر تضمن حتمًا تقديم ادِّعاءات حقيقة تستند بالضرورة إلى شيء ما. والنتيجة أنَّه لا وجود للمسيحية دون وجود مذاهب وعقائد.

ومع ذبح الآلاف من عامَّة الناس أثناء قمع حرب الفلاحين، نفض القائلون بتجديد المعموديَّة أيديهم من هذا العالم الشرير، باستثناء الثوار أصحاب الحظ العاثر أيضًا في مونستر في 1534-1535. وانفصلوا عن العالم في العقود التي تلت عام 1525، وتراجعت مساعيهم لاتِّباع يسوع، لكنهم لم يعدلوا عن فكرة أنَّ المسيحية يجب أن تُشَكِّل وتُنير الحياة البشرية بأسرها[81]. قدَّم الكتاب المقدَّس مصادر عديدة لنقض رسالة رومية 13: 1-5، وحث بولس الرسول على طاعة «السَّلاَطِين الْكَائِنَة» التي كانت حاضرة بشكل كبير في الفكر السياسي اللوثري والبروتستانتي الإصلاحي في مطلع القرن السادس عشر. وقاومَ القائلون بتجديد المعموديَّة ضغوط الكاثوليك والبروتستانت من الإصلاحيين الحاكميين للامتثال والطاعة، واستشهدوا بكلمات حواريّ المسيح ضد محاولة الإكراه من قِبل مَشْيَخَةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ في أورشليم في القرن الأول: «يَنْبَغِي أَنْ يُطَاعَ اللهُ أَكْثَرَ مِنَ النَّاسِ» (سفر أعمال الرسل 5: 29). ورأوا أنَّ الممارسات القمعية التي تمارسها السلطات من خلال البِنى الاجتماعية والسياسية المهيمنة جعلت من المستحيل إنشاء العلاقات الإنسانية التي كانت تقوم عليها الحياة المسيحية المشتركة، على الرغم من أنَّهم في القرنين السادس عشر والسابع عشر اللاحقين، قاموا بالعديد من المواءمات والتوفيقات مع الأنظمة الطائفية المذهبية[82]. واليوم، تقوم مجتمعات

الأميش من النظام القديم في أمريكا الشمالية بمواءمات خاصة بها، ولكنها تتفق بشكل أساسي في تقديرها السلبي للواقع السياسي والاجتماعي والثقافي السائد[83].

على النقيض من ذلك، رأى البروتستانت المدعومون من السلطة السياسية، على غرار الكاثوليك في العصور الوسطى والحقبة الحديثة المبكرة، أنَّ التراتبيَّة هي البِنية الإلهية للمجتمع والأداة المحتملة التي يمكن من خلالها ممارسة السلطة الخلاصيَّة لخدمة ملكوت الله. ومع تأكيداتهم المتزايدة على العقيدة، سعى القادة البروتستانت والكاثوليك المصلحون، كلٌّ بطريقته الخاصة، للنهوض بها من خلال الإيمان المسيحي الصحيح والعبادة والأخلاق والمعاملات. وفي نظرتهم إلى الماضي من المنظور الاسترجاعي أو الارتدادي للإصلاح، اتفق القادة الكاثوليك في حقبة ما بعد المجمع الترايدنتيني مع الإصلاحيين الحاكميين البروتستانت على التسامح في الكثير من الأمور طيلة فترة طويلة في الأوقات العصيبة وأيام الشر، عندما كان الإيمان المطلق كافيًا للعامَّة الأميين، وحينما نكث الكثير من رجال الإكليروس أيمانهم ونقضوا عهودهم. كان من المفترض أن تتشابه أقوال المسيحيين وأفعالهم، لكن الكثير منهم لم يفعل ذلك. بيدَ أنَّهم فشلوا في اتّباع مسلك «الْقَدَاسَة فِي خَوْفِ اللهِ». ومن ثمَّ كرَّسَ آباء المجمع الترايدنتيني أنفسهم للتدابير التأديبية والعقائدية، وأسهبوا في السوابق التي نَصَّ عليها مَجْمَع «لاتران» الخامس في عام 1510 و«مشروع إصلاح الكنيسة» (Consilium de emendanda ecclesia)، أي التوصيات المباشرة لنخبة من الكرادلة إلى البابا بول الثالث في 1537[84]. وركَّزَ ممثلو المجمع التريدنتيني بشكل خاص على إصلاح رجال الدين في الأسقفيات والأبرشيات، الذين يشرف أساقفتهم المقيمون الذين لا يتولون مناصب متعددة على أبرشياتهم وأسقفياتهم. إذ كان يجب على كل أبرشية أن تبني المدارس اللاهوتية الخاصة بها وتُشكِّل هيئتها الإدارية من أجل الكهنة المتعلمين والمكرَّسين للعبادة. وهذا النموذج الجديد من رجال الإكليروس المُدَرَبين في المعاهد اللاهوتية سيقدِّم التعليم الديني والخدمة الكنيسة وسيخلق نموذجًا جديدًا واعيًا ومتدينًا من العامَّة والرعيَّة. لقد تُركت الكثير من الأمور للأهواء والنوازع المتقلبة للعامَّة والعلمانيين التي تنم عن جهل شديد، مع ولاءات طوعيَّة تسير في اتجاهات

متباينة ومتناثرة شَذَر مَذَر. وكانت هناك حاجة إلى مزيد من الإرشاد والمعرفة والتعليم المسيحي والوعظ والنصيحة والوصاية والتحذيرات والتركيز؛ لأنَّ عيش الإيمان يقتضي هداية القلب وإصلاحًا شاملًا لطريقة العيش. كل هذه الأمور كانت واضحة في تعاليم يسوع على نحو لا لبس فيه. وقد اتفق قادة كل من الكاثوليك والإصلاحيين الحاكميين من البروتستانت في حقبة ما بعد المجمع الترايدنتيني حول كل هذه الأمور. كَتَبَ مارتن بوسر في كتابه «مملكة المسيح» (De regno Christi) (1551) أثناء منفاه في إنجلترا في أواخر أيامه: «لأنَّ الضعف البشري يكمن في النزوع إلى الرذائل، فإنَّ الإنسان بحاجة إلى حارس ورقيب وراعٍ للتقوى والفضيلة»[85]. لقد كانت هذه بصيرة أوغسطين إلى حد كبير، ولكن في سياقٍ عالَم مسيحي منقسِم ادَّعى فيه المتعارضون من الإصلاحيين الحاكميين البروتستانت والكاثوليك امتلاك بصيرة أوغسطين.

لقد تبيَّن أنَّ هذه الجهود المتضافرة في عملية التنصير (Christianization) تستلزمُ ممارسة سلطة قسرية رقابية بوتيرة ثابتة أكثر من السلطة التي ميَّزت العالم المسيحي في العصور الوسطى. وكما سنرى، سيكون لهذا عواقب وخيمة ودائمة. فالسلطات العلمانية كانت ممتنة لهذا الوضع، فيما بدت وكأنها صفقة رابحة لها ولرجال الإكليروس. ولن يضطلع الحُكَّام بالمهام التي أوكلها الله إليهم بضمير يقظ وعناية شديدة فحسب، بل سيحظون أيضًا برعَايا أكثر طاعة وانضباطًا وأقل سفولًا وفجورًا. فما المَجمَع أو مَن الأمير أو الملِك الذي بمقدوره أن يعترض على ذلك؟ لقد كانت هناك سلطة علمانية مُلزِمة ومُفَوّضة غير مسبوقة مُسلَّطة على رجال الدين الأفضل تعليمًا، والأكثر زهدًا وتزمتًا، والأكثر تكريسًا في مساعيهم لغرس المعتقدات والسلوكيات الأرثوذكسية. وبوجهٍ عام، كانت هناك محاولات عديدة لخلق هويات طائفية وفِرقيَّة عن وعي تام عبر شريحة كبيرة من الأوروبيين بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، سواء بين الإسبان الكاثوليك أو اللوثريين السويديين أو المشيخيين الإسكتلنديين. ونَجَحَ القادة الكاثوليك في مرحلة ما بعد المجمع الترايدنتيني -جزئيًّا- في محاولة تقويض التقوى الشعبية وحِراستها، لكن مع استمرار التنوُّع المحلي والإراديَّة التكريسيَّة اللذين تميَّزت بهما المسيحية في العصور الوسطى. وحظيت هذه المحاولات، بطرائق مختلفة، بالشرعية اللازمة، بل تمَّ الحث

عليها سواء في المناطق التي ظلّت كاثوليكية أو بين الأقليات الكاثوليكية التي كانت راضخة تحت حكم الأنظمة البروتستانتية، مثل إنجلترا والجمهورية الهولندية[86]. وعلى الضد من ذلك، وبما يتماشى مع إداناتهم لمعظم الممارسات المسيحية في العصور الوسطى المتأخرة بوصفها محض خرافات غير كتابيَّة ووثنيَّة، قيَّدَ اللوثريون وخاصة القادة البروتستانت المصلحون نطاق الممارسة المسيحية المقبولة بشكل كبير. وقامَ القساوسة البروتستانت بواجبهم وتخلَّصوا من الطابع الاختياري للعديد من الممارسات الدينية للعامَّة والرعيَّة في العصور الوسطى المتأخرة، مع التأكُّد من أنَّها أصبحت على المدى البعيد شيئًا من الماضي البابوي الخرافي. وصار رجال الدين المدربون تدريبًا جيدًا والمتعلمون تعليمًا قائمًا على الكتاب المقدَّس هم الأوصياء على التقوى والعبادة وكل شيء يتعلق بالحياة الدينية البروتستانتية؛ اللوثرية الإصلاحية.

إنَّ الحق والباطل مفهومان متقابلان: لا يمكن لأحدهما أن يوجد بدون الآخر. ولأنَّ يسوع كان «هُوَ الطَّرِيقُ وَالْحَقُّ وَالْحَيَاةُ» الذي بدونه «لَيْسَ أَحَدٌ يَأْتِي إِلَى الآبِ» (يوحنا 14: 6) وقال لحواريه «بِدُونِي لاَ تَقْدِرُونَ أَنْ تَفْعَلُوا شَيْئًا» (يو 15: 5)، كانت المهمَّة الأساسية للسلطات الكنسيَّة والعلمانيَّة على السَّواء هي حِراسة الحق المسيحي ومنع انتشار الباطل والضلال كشرط أساسي لخلاص رعاياها. وما لم يتحقَّق ذلك، ستتلاشى أي احتمالات لعيش المسيحية كطريقة حياة مشتركة؛ لأنَّ الخلاص لا يكمن في اختلاق المرء لأفكار تتناقض مع تعاليم المسيح، أو في اتِّباع أهواءه ونوازعه بدلًا من طاعة أوامر يسوع. وبطرائق متواشجة مع سلطات العصور الوسطى منذ العصور القديمة المتأخرة، لم يجادل أي زعيم بروتستانتي من الإصلاحيين الحاكميين أو زعيم كاثوليكي يقظ الضمير في عصر الإصلاح، سواء أكان علمانيًّا أم كنسيًّا، في بداهة هذه الفكرة. وحتى مع فظاعة خطاياهم، وبغض النظر عن مدى تحملهم لهذه المسؤولية على نحو متفاوت، فإنَّ حُكَّام العصور الوسطى والأساقفة انبروا لهذه الفكرة منذ العصور القديمة المتأخرة. فقد نظَّرَ غريغوري العظيم لهذه الفكرة في كتابه المهم «الرعاية» (Regula pastoralis) في أواخر القرن السادس، الذي استقى موضوعه واقتبسَ كثيرًا من القديس أوغسطين[87]. لكن في حقبة الإصلاح، تَمظهرَ الخلاف الحادّ بشأن الحق المسيحي

على نحوٍ مؤسسي دائم. وقد غيَّر هذا كل شيء، ورفَعَ مستوى اليقظة والراهنيَّة، وصار الخلاص الأبدي للأرواح الآن على المحك في ظروف محفوفة بالمخاطر. ولحسن الطالع، على ما يبدو، أصبحت السلطات الزمنية العلمانية الآن أقوى من أي وقت مضى وأكثر إدراكًا لواجبها ومهمتها مما كانت عليه في العصور الوسطى.

لم يكن الكاثوليك والبروتستانت «كَامِلِينَ فِي فِكْرٍ وَاحِدٍ وَرَأْيٍ وَاحِدٍ» (1 كو 1: 10)، بحسب تفسير ويليام تندل لكلمات بولس الرسول، لذلك لم يتمكَّنوا من بناء العلاقات الاجتماعية الأساسية لعيش حياة مسيحية مشتركة[88]. ولم يتفقوا بشكل واضح على ماهية المسيحية، ولم يكن بمقدورهم التوافق، على الرغم من المعتقدات التي استمرت الغالبية العظمى من البروتستانت في مشاركتها مع الكاثوليك، مثل عقيدة الثالوث، وتجسُّد الآب في يسوع، وقوة الروح القُدُس، وحقيقة العناية الإلهية، والطابع الملهم لكلام الله في الكتاب المقدَّس، وحتمية نعمة الخلاص، وغير ذلك الكثير. فمنذ بداية الإصلاح في مطلع عشرينيات القرن السادس عشر، أكَّدت التجربة الواقعية «حِكْمَةَ الْحُكَمَاءِ»: لا شيء يزعزع سلطان أي مدينة أو إقليم أكثر من الهراطقة. لقد رفضوا المساعدة في خلق حياة مسيحية مشتركة وعيشها ومكابدتها. بل في الواقع، ادَّعوا على نحوٍ شائن أنَّ المذاهب والممارسات التي تنص عليها السلطات لم تكن مسيحية بالأساس.

كان الشرط الأول لمجتمع صالح للعيش، إذن، هو جعل الناس يعودون إلى رشدهم -بالتوبة أو الاهتداء؛ الميطانية (Metanoia)-، والتحوُّل في الفكر أو الهدف من نحو الخطيَّة، ومن ثمَّ الاعتراف بخطاياهم الاجتماعية والروحانية التي تثير الفِتن حتى يتمكَّنوا من استعادة مكانهم داخل المجتمع. ومع فشل المساعي المتكررة لتحقيق تلك الغاية على نحوٍ مؤسف، كما حدث في بعض الحالات، كان البديل المنطقي الوحيد هو الطرد القسري سواء عن طريق النفي أو الإعدام، وذلك في ظل انعدام السجون والمنشآت العقابية (التي كانت تتجاوز تكلفة بنائها الموارد المالية في أوروبا إبان الحقبة الحديثة المبكرة، تمامًا كما هي باهظة التكلفة اليوم). هذا ما كانت تفعله السلطات الكنسية والعلمانية بنجاح كبير منذ القرن الثاني عشر، مع وجود سوابق من العصور القديمة المتأخرة متجذِّرة في أسفار العهد القديم مثل سِفر اللاويين وسِفر التثنية. كما

واصل الكاثوليك والإصلاحيون الحاكميون البروتستانت هذه العملية بدأبٍ متفاوت في القرن السادس عشر. كم سيكون من الحماقة تهديد الكَذَبَة والمُدلسين أو المخرِّبين أو اللصوص أو القَتَلة ومعاقبتهم بالموت، ولكن ليس المُقَلِّبِينَ للحق الإلهي؟[89] لقد اعتقدت السلطات أن عدم اتخاذ أي إجراء يعني إمَّا الاستهانة بوصايا يسوع، أو -وهذا ضرب من ضروب المستحيل- تصوُّر أنَّ المسيحية مُعَاشَة وأنَّ ملكوت الله قد تحقَّقَ بمعزل عن الأواصر الاجتماعية التي عضَّدت العمل الخيري وانبثقت منها.

لقد جعلت السلطات العلمانيَّة والكنسيَّة الحرب والعنف سِمة مستوطنة في الحياة الأوروبية في العصور الوسطى لمجموعة من الأسباب، منها ادِّعاءات المُلْك والسلطان، والرغبات والمطامع التوسعيَّة، وامتهان الشرف، ومعاداة الإسلام. وباستثناء الحملات الصليبية، بما في ذلك حروب الاسترداد الإسبانية لشبه الجزيرة الأيبيرية والحملة الصليبية الألبيجينسيانية (Albigensian Crusade) أو حملة الكاثار الصليبية، بيدَ أنَّ الدافع وراء هذه الحروب هو مطامع ورغبات وغطرسة الحُكَّام العلمانيين أكثر من غيرتهم على الدين. لقد مَهَّدَ عصر الإصلاح الطريق لظهور بواعث حربية جديدة لدى الحُكَّام الأتقياء: الدفاع الواضح عن الحق الإلهي ومجابهة أعدائه داخل العالم المسيحي المنقسم. ولكن إذا كان الحاكم على استعداد لجباية الضرائب، وارتزاق الجنود، وحشد الجيوش من أجل نفسه، أو من أجل سلالته، فماذا كان بوسعه أن يفعل بدافع المحبَّة لخالقه والطاعة لمُخلِّصه؟ ما الدافع الأنبل: شن الحرب من أجل النفس أم من أجل الله؟ بيدَ أنَّ مثل هذه الأسئلة تجيب عن نفسها. وقد تجلَّى ذلك في الصراعات الطاحنة بين الكاثوليك والبروتستانت في سويسرا في أواخر عشرينيات ومطلع ثلاثينيات القرن السادس عشر، وانتصار شارل الخامس على حِلف شمال كالديك في عام 1547 الذي سرعان ما تبدَّدَ مع صلح أوجسبورج عام 1555، واندلاع سلسلة من ثماني حروب أهلية دامية بين الهوغونوتيين والكاثوليك تخلَّلتها اضطرابات دينية بين عامَيّ 1562 و1598، مع استمرار الاحترابات الطائفية العنيفة حتى عام 1629، ومقاومة الهولنديين قمع فيليب الثاني للهرطقة بداية من «السنة المعجزة» عام 1566، وأصبحت ثورتهم، على الضد من رغبات ويليام الثالث ملك أورانج، صراعًا طائفيًّا استمر حتى عام 1648، وحرب الثلاثين

عامًا التي دارت رحاها في وسط أوروبا، وشملت جميع الدول الأوروبية تقريبًا في الفترة ما بين 1618 و1648،وفي إنجلترا حيث أدَّت المقاومة البروتستانتية لـ«الحكم الشخصي» لشارل الأول في أربعينيات القرن السابع عشر إلى حربين أهليتين واضطرابات واسعة النطاق كانت مرتبطة ارتباطًا لا فكاك منه بالدين[90]. لم تشهد أوروبا مثل هذه التضحيات الحربية المكرَّسة والممتدة والمتنوِّعة من أجل الحقيقة المسيحية على الأقل، فالحروب شُنَّت والأرواح زُهِقَت «من أجل مجد الله الأعظم»، كما قد يقول بعض اليسوعيين.

إنَّ الأفعال الإكراهية، والإجراءات العقابية وأعمال العنف التي قامت بها الأنظمة الطائفية في الحقبة الحديثة المبكرة، كلها مفهومة بوضوح من منظور أنصارها. فهي تبدو منطقية، وهذا هو السبب في أنَّها صادمة ومروِّعة. وعلى النقيض من النجاح النسبي لأفعال مماثِلة في ردع الهرطقة في العصور الوسطى، فقد أثبتت تلك الأفعال أنَّها مدمِّرة بشكل كارثي لمطامع ورغبات مؤيديها والمنافحين عنها. وكما تبيَّن بعد ذلك، لم ينتصر أحد في أوروبا في الحقبة الحديثة المبكرة فحسب، بل خسر الكاثوليك واللوثريين والبروتستانت المصلحون والمسيحية الغربية خسارةً نكراء. وكانت صراعاتهم بمثابة الكارثة غير المنشودة التي شكَّلت بشكل أساسي المسار اللاحق للتاريخ الغربي بطرائق لم يكن بمقدورهم توقعها، بل ولربما استنكروها جميعًا. لم يصنع مسيحيو الحقبة الحديثة المبكرة إرثًا مسمومًا استمر حتى مطلع القرن الحادي والعشرين فحسب، بل قدَّموا -عن غير قصد- قاعدة راسخة للعَلْمَنَة الأيديولوجية والمؤسساتية.

على الرغم من أنَّ التطهُّريين (البيوريتانيين) الإنجليز ملتزمون بالمواعظ، وفي حين أنَّ العديد من الكاثوليك في حقبة ما بعد المجمع الترايدنتيني اعتنقوا التقوى الإفخارستيَّة في عهد الملكة ماري، فقد خلقت انتهاكات السلطات للمحبَّة المسيحية عبر الإكراه الطائفي والمذهبي مخزونًا من الضغائن والأحقاد يكفي لإثارة وإدامة الأيديولوجيا العلمانية المناهضة للدين والتحرريَّة المنتشرة في الحقبة الحديثة المبكرة وحتى اليوم. لقد جعلت هذه الانتهاكات الدين مُقترنًا بالإكراه والقمع والعنف بشكل لا يُنسى، ومن ثمَّ عَضَّدت الاعتقاد السائد بأنَّ التحرُّر والاستقلالية والحرية والحداثة تعني ضمنًا الرفض الاستبدالي للدين. يحاول المسيحيون الورِعون التصرُّف بشكل أخلاقي، لأنَّ تعاليم المسيح تحثُّ على

الفضيلة والأخلاق. ولكن كما سنوضح في الفصل التالي، لا يمكن أن تحل طاعة الناموس أو شريعة الله (القوانين) محل ممارسة الفضائل بغض النظر عن مدى نجاح الحُكَّام في الحقبة الحديثة المبكرة في ضمان الامتثال السلوكي لرعاياهم. إنَّ إحكام السيطرة الاجتماعية من خلال القوانين والممارسات القسرية مناقضٌ لملكوت الله؛ لأنَّ الامتثال بالإكراه لا يعني ببساطة حياةً سعيدة من الإيمان والأمل والمحبَّة المشتركة. أو كما قال باسكال: «إنَّ غرس [الدين] في العقل والقلب عنوةً وترهيبًا هو غرسٌ للرعب والخوف، لا الدين»[91]. أو كما قال يسوع: «أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ رُؤَسَاءَ الأُمَمِ يَسُودُونَهُمْ، وَالْعُظَمَاءَ يَتَسَلَّطُونَ عَلَيْهِمْ» (متى 20: 25، مر 10: 42). كان الشيء نفسه يَصِحُّ على الحُكَّام المسيحيين الذين فشلوا في المهمة المعقَّدة المتمثِّلة في ممارسة السلطة لخدمة المحبَّة كما فهمها أوغسطين وغريغوري العظيم، وذلك لأسباب مفهومة ولكن كارثية، نظرًا للأوضاع الخطيرة التي عاشها العالم المسيحي المنقسم في الحقبة التي تلت عصر الإصلاح[92]. وقد تجلَّت العواقب بشكل متنوِّع في أوروبا إبان الحقبة الحديثة المبكرة. فمثلًا، لم يختَر عددٌ كبير من الناس في الجمهورية الهولندية في العصر الذهبي الانتماء إلى الكنيسة على الإطلاق، لما واتتهم الفرصة[93]، ولم يكن من قبيل الصدفة أن شهد القرن الثامن عشر أقصى تَوَغُّل ديموغرافي للطائفية والفِرقيَّة في فرنسا وفي الوقت نفسه أشد انتقادات للمسيحية في عصر التنوير[94].

ومع عواقب كارثية مماثلة، كان لممارسة إعدام الهراطقة غير التائبين والخَوَنَة الدينيين آثار سلبية على السلطات الطائفية وكنائسها، وانقلبَ السحرُ على الساحر. وقد أشار إيمون دافي مؤخرًا إلى حادثة حرق أكثر من 280 بروتستانتيًّا في إنجلترا في عهد الملكة ماري من عام 1555 إلى 1558، ووصفها بأنَّها «وصمة عار مروِّعة على جبين أي نظام يدَّعي أنَّه مسيحي»، مشيرًا -بتحفظٍ بليد- إلى أنَّ عمليات الإعدام لأسباب دينية تبدو «من منظور أي شخص متحضر في القرن الحادي والعشرين» باعتبارها «السلاح الخطأ» في النضال من أجل الإحياء الديني[95]. لا شك أنَّ ممارسات الإعدام كان لها تأثير عميق في تشكيل هويات مسيحية متناقِضة. فمن بين الإصلاحيين الحاكميين البروتستانت، والقائلين بتجديد المعموديَّة، والكاثوليك على السواء، احتفل الأخوة في الدين الواحدالأشد غضبًا والأكثر تشدُّدًا بالقتلى كشهداء أبطال دافعوا عن عقائد صارت راسخة بموتهم، وهي حقيقة لا تزال تؤثر سلبًا

في المساعي المسكونية المسيحية اليوم[96]. ففي عشرينيات القرن السادس عشر، أُثيرت احتجاجات على أنَّ قتل الآخرين باسم يسوع لأي سبب كان يتنافى مع المثَل الذي ضربه عن الزَّوَانُ (متى 13: 24-30) ويتناقض بشكل صارخ مع وصيته بأن «نُحِبَّ بَعْضُنَا بَعْضًا»[97]. كما ألهمت ممارسات إعدام الهراطقة نشأة خطاب التسامح الناقد للاضطهاد المسيحي الذي امتد من بالتازار هوبماير وسيباستيان كاستيلو مرورًا بديرك كورنهيرت وروجر ويليامز ووصولًا إلى جون لوك وبيير بايل وفولتير، وظلَّ خطابًا مركزيًا في الأفكار الغربية الحديثة عن الدين والسياسة، وحتى في الكاثوليكية الرومانية الرسمية منذ مَجْمَع الفاتيكان الثاني في بداية ستينات القرن العشرين[98]. وبالنظر إلى الأوضاع في الحقبة الحديثة المبكرة على نحوٍ مفهوم، ولكن في معارضة مباشرة -ظاهريًا- لوصايا يسوع، بدأ بعض أنصار هذا الخطاب في الادِّعاء بأنَّ التسامح -السماح للناس بالإيمان بما يشاءون والتصرُّف كما يحلو لهم- كان في حد ذاته تعبيرًا عن المحبَّة المسيحية. كم كان ذلك مختلفًا عن تعامل يسوع غير المتسامح مع مواقف وأفعال الفريسيين، الذين وصفهم عدة مرات في الأناجيل بأنَّهم «مُرَاؤُونَ» و«جُهَّالُو» «عُمْيَانُ» و«أولاد الأفاعي»، أو معاملته للصَّيَارِفِ في أُورُشَلِيمَ: «فَصَنَعَ سَوْطًا مِنْ حِبَال وَطَرَدَ الْجَمِيعَ مِنَ الْهَيْكَلِ، اَلْغَنَمَ وَالْبَقَرَ، وَكَبَّ دَرَاهِمَ الصَّيَارِفِ وَقَلَّبَ مَوَائِدَهُمْ (يو 2، 15)»[99].

لكنَّ الفساد الأعظم من مجرد إعدام خمسة آلاف أو نحو ذلك من الهراطقة، تمثَّلَ في ملايين الأرواح التي أُزهِقَت والدمار الناجم عن حروب عصر الإصلاح التي اضطلع فيها الدين بدور مهم[100]. كانت الهويات الطائفية بحلول أواخر القرن السابع عشر أقوى مما كانت عليه في منتصف القرن السادس عشر، ويرجع ذلك جزئيًا إلى أنَّ العديد من الكاثوليك والبروتستانت كانوا يبغضون بعضهم بعضًا أكثر من أي وقت مضى. والواقع أنَّه كان لديهم سبب لذلك. إذ كان التأثير التاريخي «للأصوات المعتدلة» في عصر الإصلاح، مهما كان تنويريًا من الناحية المسكونية اليوم، ضئيلًا مقارنة بتأثير العنف الديني-السياسي في ذلك العصر[101]. ولا يزال العلمانيون المناهضون للدين يتذرعون -بشكل اعتيادي- بالتزمُّت الجدلي والتعصُّب الشرس في تلك الحقبة كدليل على الطابع المتأصل المفترَض للمسيحية[102]، تمامًا كما تذرَّع المصلحون البروتستانت بإخفاقات المسيحيين في العصور الوسطى المتأخرة كدليل على ادِّعاءات الحقيقة الخاطئة للكنيسة الرومانية.

أدَّت «الحروب الدينية» إلى مستجدات مثيرة في الفكر السياسي، التي بدأت بشكل واضح مع هوبز، ورفضت الفكرة التي شكَّلت جوهر السياسة طيلة أكثر من ألف عام؛ وهي أنَّ الواجب الأساسي للحاكم كان حماية الحق الإلهي وتعضيده باعتباره الأساس الذي جعل الحياة المسيحية المشتركة ممكنةً باتِّباع وصايا يسوع. في حين كان مكيافيلي كَلبيًّا براجماتيًّا في كتابه «الأمير»، كان هوبز ذا مبدأ ومنهج واضح في كتابه «اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة». جادل هوبز بأنَّ دور الحاكم لم يكن حماية الحق الإلهي أو الكلام المُنَزَّل بصورة خاصة والخضوع له، ولكن تحديده وتعريفه والهيمنة عليه كأداة لممارسة السلطة، ومعاقبة أي شخص يتحدى الدولة باسم الدين. لا غَرْو، إذن، أنَّه في يناير عام 1649، أدَّى هذا النوع من العصبيَّة الجامحة والمتمردة إلى قطع رأس شارل الأول. وما يزال التقليد الشامل للفكر السياسي الليبرالي الحديث هوبزيًّا في إصراره على أنَّ «الخلط» بين الدين والسياسة، والكنيسة والدولة، هو فكرة بغيضة وممارسة سيئة يجب تجنُّبها بأي ثمن، حيث مثَّلَ عنف عصر الإصلاح الشواهد والقرائن الأساسية التاريخية، التي ازدادت في السنوات الأخيرة من خلال ادِّعاءات فشل الإسلام في رؤية النور وإدراك الأمور؛ أي أنَّ الإسلام، مثله مثل المسيحية الغربية، بحاجة إلى «إصلاح» حتى يتمكَّن المسلمون من رؤية جميع منافع الفصل بين «الكنيسة والدولة»، والحقوق الفردية، وفصل الدين عن المجتمع؛ لأنه من منظور هذه الانتقادات والفكر السياسي الليبرالي الغربي، لم «يتقدم» الإسلام لإدراك هذه المسألة وبدء سيرورة الإصلاح. كما أنَّ التواشج بين المسيحية وممارسة السلطة من قِبل السلطات العلمانية في عصر الإصلاح لا يُقلِّل من الجدوى الأيديولوجية المستمرة لإفراد «الدين» كمجال متمايز للحياة البشرية المُعرَّضة للعنف بشكل خاص[103]. ربما يجب أن تمتلك «اللفياثان» الحديثة، بل وأن تُمارِس، احتكارًا عامًّا للسلطة القانونية والسياسية والحق الحصري لمعاقبة أولئك الذين يخالفون قوانينها؛ فعنفها شرعي ومُبرَّر.

لكن بعيدًا عن النظريات، بعد منتصف القرن السابع عشر، كان لِزامًا على الحُكَّام حفظ النظام في دولهم داخل أوروبا الغربية التي كانت منقسِمة دينيًا هي الأخرى (وإن كانت مُستَنزَفة على نحوٍ متزايد)[104]. وافترضت خياراتهم المتباينة استمرار هيمنة الدول على الكنائس. فعلى سبيل المثال، يتناقض التنوع الفكري الكبير وتسامح الكنيسة

الأنجليكانية في القرن الثامن عشر -بطرائق مهمة- مع التحالف الفرنسي القوي بين الكنيسة والتاج ضد المعارضة الدينية والمستنيرة المحظورة حتى عام 1789، والذي يختلف بدوره عن تبنِّي الأفكار المستنيرة في إسبانيا تحت حكم الملك الكاثوليكي كارلوس الثالث، وهو فرنسيسكاني من الرعيل الثالث ومن أتباع الفيبرونيوية (نسبةً إلى يوستينوس فيبرونيوس) المناهضة للبابوية على خُطى الملك فيليب الثاني[105]. ومع ذلك، في جميع هذه الحالات وغيرها، لم يكن القادة الكنسيون في وضع يسمح لهم بفرض إرادتهم على السلطات الزمنية العلمانية، التي نظَّمت الشؤون الدينية بطرائق اعتقدت أنَّها ستُعزِّز «أركان سلطة» الدولة[106]. وكانت لقرارات قادة إنجلترا عواقب مختلفة عن عواقب القرارات التي اتخذها القادة في فرنسا. فمثلًا، سعى جون ويسلي، الذي استشعر الفاعلية الإنجيلية داخل الكنيسة الأنجليكانية خلال العقود الأولى من القرن الثامن عشر، إلى إلهام أولئك الذين اعتبرهم إنجيليين متعجرفين ومنتفخين من الكبرياء ومستغنين بأنفسهم عن غيرهم بما اعتبره الحق المسيحي بعد تحوله إلى الطائفة الإنجيلية في عام 1738. وقد نجحت المنهاجية أو الميثودية (Methodism) بعد ذلك في إضافة قوة وتَغايُرِيَّة البروتستانتية الإنجليزية إلى كلا الطرفين[107]. وفي الفترة بين عامَي1740 و1790، نشر معاصرو ويسلي من الكاثوليك الفرنسيين حوالي ستمائة نص يدافعون فيها صراحةً عن تعاليم الكنيسة الرومانية ضد جدالات الفلاسفة المعادية للدين (وخاصة المعادية للكاثوليكية)[108]. ولو أظهر آخر مَلِكين في النظام القديم (أي السابق للثورة الفرنسية العظمى عام 1789) في فرنسا نفس انفتاح كارلوس الثالث على بعض الأفكار التنويرية والجانسينية (Jansenist)، لكان تأثير الثورة أقل كارثية على الكاثوليكية في فرنسا. ومع ذلك، وبغض النظر عن الوقائع المضادة، فإنَّ بيت القصيد هنا هو أنَّ المسيحيين في كل بقاع أوروبا في أواخر القرنين السابع عشر والثامن عشر خاطروا بالتعرُّض للجزاءات والعقوبات العلمانية ما لم يظلوا ضمن حدود الممارسة الدينية التي تحدِّدها الدولة، أيًا كانت ماهيتها وطريقة تعيينها[109].

كانت عمليات إعادة التعريف في الجمهورية الهولندية هي الأكثر ابتكارًا، لا سيما في مدن العصر الذهبي المزدهرة تجاريًّا (وبالتالي ذات النفوذ والسلطة). وكانت

البروتستانتية الإصلاحية هي «الكنيسة العامَّة» للأقاليم الهولندية المتحدة منذ ثمانينيات القرن السادس عشر، لكنها لم تصبح أبدًا الكنيسة الرسمية. وعلى النقيض من الأنظمة الطائفية المعاصرة في أماكن أخرى من أوروبا الغربية، لم يكن حضور الطقوس الدينية البروتستانتية الإصلاحية إجباريًّا. وإلى جانب هذه الأقلية الدينية المهيمنة، أبدى الحكام المدنيون بحكم الواقع قدرًا ملحوظًا من التسامح تجاه معظم البروتستانت، وأقلية كبيرة من الكاثوليك، بل وتجاه اليهود السفارديم، مما أدَّى إلى تمييز مرصود بعناية بين المجال العام والمجال الخاص[110].

صدمت النتائج السفير البريطاني ويليام تيمبل في عام 1673؛ فكتب: «من الصعب تخيُّل كيف يمكن تخفيف وطأة العنف والحدَّة، اللذين لازما الاختلافات الدينية في الدول الأخرى، من خلال الحرية العامة التي تمتَّع بها جميع البشر، إمَّا عن طريق الإباحة أو التواطؤ»[111]. فالحُكَّام الهولنديون عملوا على حراسة الدين وتنظيمه على غرار تشارلز الثاني ملك إنجلترا أو لويس الرابع عشر ملك فرنسا[112]. لكنهم فعلوا ذلك بشكل مختلف تمامًا. لقد كانوا على قطيعة تامة مع أكثر من ألف عام من المسيحية -وكذلك مع أوامر يسوع لأتباعه، التي انقسم المسيحيون بشأنها بالتبعية- فيما يتعلق بجعل الإيمان مسألة خاصة ترجع إلى تفضيل الفرد. وصف تيمبل آثار ذلك قائلًا: «إنَّ قوة الدين بينهم -حيثما كانت- تكمن في قلب كل إنسان، وتمظهرها ليس سوى جزء من الإنسانية، التي من خلالها ينزعُ المرءُ إلى صُحبة أو مُسامَرَة مَن يحب طبائعهم وطرائفهم وحديثهم وسجيتهم: وكما هو الحال في مواضع أخرى، يكمن الدين في اختيار المرء مع مَن يأكل أو يسكن، ومع مَن يذهب إلى السوق أو إلى المحكمة -لذلك يبدو الدين حاضرًا هنا- ومع مَن يصلي أو يذهب إلى الكنيسة، أو يشارك في خدمة الله أو العبادة؛ ومن ثمَّ فليس ثمة حاجة لفهم ما يختاره المرء في هذه الحالات أكثر من فهم اختياراته في حالات أخرى»[113]. المسيحية -أو بمصطلح تيمبل المجرَّد «الدين»- صارت مسألة جوانيَّة، وذاتانيَّة، ومجزأة[114]. الصلاة والعبادة تشبهان الأكل والتسوق. وفي هذه الحالة لم تعد المسيحية رؤية كَوْنيَّة -أو ما يطلق عليه جون راولز «عقيدة شمولية»- ناهيك عن أن تكون رؤية كَوْنيَّة مُمَأسَسَة[115]. بل يُنظر إليها بوصفها جزءًا من حياة المرء، مسألة

لا تتعلق بطاعة مشتركة للكلمة المُتجسِّد [المسيح] مع غموض يكتنف الحياة الأبدية، لكنها معنيَّة بنزوعٍ تفضيليٍّ نحو «صُحبة أو مُسامَرَة مَن نحب طبائعهم وطرائفهم وحديثهم وسجيتهم». والحاصل أنَّ هذا كان بمثابة كوجيتو ديكارتي حاكِم ذاتيًا في قطيعة تامَّة مع التقاليد، جاعلًا نفسه خالق عالمه الديني الخاص. وثمَّة علاقة بائنة لا تُخطِئُها العين بين هذا التَصَوُّر وبين الدين كمسألة تفضيل فردي في أواخر القرن العشرين[116].

لا شك أنَّه في القرن السابع عشر كان من الأفضل أن يكون المرء قادرًا على ممارسة العبادة مع إخوانه في الدين دون مضايقة أو أذى بدلًا من الاضطهاد بسبب عقيدته. مَن بمقدوره إنكار ذلك؟ لقد كان المؤمنون المحاصرون على استعداد للتخلي عن آمالهم في تعظيم ملكوت الله بالكليَّة مقابل الإذن بحضور القُدَّاس أو سماع واعظ من المينونايت خلف الأبواب المغلقة لكنائس شبه سريَّة، مخبأة في منازل خاصة[117]. وكما أشار تيمبل، لم يكترث الناس بما يؤمن به غيرهم أو حتى طريقة عبادتهم. بيدَ أنَّ هذا منطقي في بيئة توقفت فيها المعتقدات الدينية المشتركة والعبادة عن تشكيل التفاعلات البشرية وإثرائها في الحياة السياسية والاجتماعية في العموم، واختار فيها العديد من الناس أولويات مختلفة. وبعد أكثر من قرن من الزمان، توصَّلَ توماس جيفرسون إلى نتيجة منطقية: «أنا لا يضيرني أن يقول جاري إنَّ هناك عشرين إلهًا أو أن يقول لا يوجد إله قط، طالما أنَّه لا يسرق المال من جيبي أو يكسر رجلي»[118]. أو بعبارة أكثر عاميَّة، بلغة القرن الحادي والعشرين: «كل واحد حر». فما علاقة المعتقدات عن طبيعة الله أو التجسُّد أو الإفخارستيا بـ«الحياة الواقعية»؟

ليس ثمة علاقة البتَّة. أو هكذا جادل أحد معاصري تيمبل، جون لوك (1632-1704). في عام 1667، قبيل قضاء عدة سنوات في هولندا خلال فترة ثمانينيات القرن السابع عشر العصيبة، أكَّد لوك في منفاه أنَّ «الآراء الظنيَّة والتأويلات الخالصة» مثل «الإيمان بالثالوث، وعقيدة المطهر، وعقيدة الاستحالة» وما شابه ذلك «لا تثير التحيز في كلامي مع الناس» وليس لديها «أي تأثير على أفعالي لأنَّني عضو في المجتمع». فالأمور التي اعتبرها كاثوليك القرن السابع عشر ادِّعاءات حقيقة مرجعيَّة تستند إلى أفعال الله في التاريخ كما أعلنتها الكنيسة التي بناها يسوع، اختزلها لوك في مجرد «آراء ظنيَّة وتأويلات خالصة». كان هذا بمثابة إعادة توصيف. لكن من منظور آخر، كان لوك بروتستانتيًا عقلانيًا يؤمن أنَّ مثل هذه

الادِّعاءات الكاثوليكية زائفة، وكان واحدًا من بين عدَّة فلاسفة في القرن السابع عشر كان لديهم إيمان كبير بعقله، على الرغم من خلافاتهم التي لا تُعد ولا تُحصى. لقد فصل فصلًا قاطعًا بين الادِّعاءات العقائدية وأشكال العبادة وبين «الآراء والأفعال» التي لم تكن صالحة أو شريرة «ولكنها مع ذلك تتعلق بالمجتمع وأحاديث الناس مع بعضهم بعضًا». وقد انفصلت تلك الآراء والأفعال بدورها عن الآراء والأفعال التي كانت «صالحة أو شريرة بطبيعتها»، أي «الفضائل الأخلاقية والرذائل»[119]. بعبارة أخرى -ضمنيًّا- كان المجتمع والأخلاق منفصلين عن الدين، وكذلك كانت السياسة والدين، والدولة والكنيسة منفصلين تمامًا، كما قال لوك في كتابه الشهير «رسالة في التسامح» (1689): «ويبدو لي أنَّ الدولة مجتمع من البشر يتشكَّل بهدف الخيرات المدنية والحفاظ عليها وتنميتها، وأنا أعني بالخيرات المدنية الحياة والحرية، والصحة، وراحة الجسم، بالإضافة إلى امتلاك الأشياء، مثل المال والأرض، والبيوت، والأثاث وما شابه ذلك.. والكنيسة، في تقديري، عبارة عن جماعة حرة من البشر الذين يجتمعون بمحض إرادتهم بهدف عبادة الله، وبأسلوب يتصوَّرون أنَّه مقبول من الله وكفيل بخلاص نفوسهم»[120]. وعلى الرغم من نظريته المعرفية المختلفة تمامًا، إلَّا أنَّ مفهوم لوك الخاص بالسياسة يفترض سلفًا ثنائية الجسد والروح (أو العقل) على غرار ديكارت، ولوثر من قبله. في أحد جانبيِّ هذه الثنائية، الأجسام البشرية والأشياء المادية والسياسة والدولة ذات السيادة وممارسة السلطة العامة، وفي الجانب الآخر، أرواح البشر، والأمور الروحانية، والدين، والكنائس التابعة، والتنازل عن جميع السطات العامة للدولة. وهكذا وَقَعَ التفريق بين «ما لقيصر» و «ما لله»، بل إنَّ «ما لقيصر» له سلطان على «ما لله».

في أواخر القرن السابع عشر، لم تكن هناك رؤى استشرافية لترويض عالَم مسيحي مُنقسِم ومُضطرب، لكن ثمة حل واضح المعالم بدأ يتشكَّل ويلوح في الأفق. وفي أعقاب العنف الديني-السياسي وتحت نير القمع المستمر للمنشقين الدينيين في معظم البلدان، تمَّ التوصل إلى اتفاق وتسوية لهذا الوضع. هنا حرية الدين سيكون لها الغَلَبَة، في حين أنَّ المسيحية بوصفها رؤية كونية مُمَأسَسَة ستُهْجَر مثل آثار خلَّفتها سفينة تجارية هولندية في بحر الشمال. ومن خلال منح الشعور بالرضا لأناسٍ كانوا قانعين، على نحوٍ مفهوم، بالإيمان كما يحلو لهم وبالعبادة كما يشاؤون، بالنظر إلى تاريخ وطابع الأنظمة الطائفية

منذ عشرينيات القرن السادس عشر، شقَّ «المجتمع» -الحياة العامة للسلطة والسياسة والرأسمالية والمؤسسات غير الكنسية، والتفاعلات الاجتماعية «العادية» و«غير الطائفية»- بصورة عامة، على الأقل في البداية، طريقه بدون «الدين»، الذي أصبح في الوقت نفسه شيئًا يمكن تحديده وفصله عن بقية الحياة البشرية. وقد كان مثل هذا المجتمع مختلفًا تمامًا عن أشكال الحياة البشرية التي حلَّ محلها؛ لأنَّ المسيحية نفسها أُعيد تعريفها بصورة جذرية باعتبارها مسألة تفضيل فردي خاصة ومحدَّدة تحديدًا دقيقًا.

وسواء اتفقَ المرء مع جان دي فريس ومع آد فان دير وود أم لم يتفق على أنَّ جمهورية هولندا في العصر الذهبي يجب اعتبارها «أول دولة اقتصادية حديثة»، فإنَّ نجاحها التجاري لافت للنظر وجدير بمزيد من العناية والتمحيص، كما سنرى بقدرٍ من التفصيل في الفصل الخامس[121]. لذلك، يمكن فهم تفضيل الكثير من الناس شراء السلع والبضائع على طول أرصفة ميناء أمستردام بدلًا من إنهاك أنفسهم وإثقالها بالخلافات العقائدية التي لا تنتهي، ناهيك عن المزيد من العنف بسبب الدِّين. بالإضافة إلى ذلك، كما رأينا في الفصل الثاني، فإنَّ حقيقة استمرار التعددية المسيحية في أعقاب عصر الإصلاح بدت وكأنها توحي لبعض المُحللين بأنَّ الدين نفسه كان ذاتيًّا بشكل لا مناص منه، وأنَّه صار مجالًا «للآراء الظنيَّة والتأويلات الخالصة». وهذا النزاع المستمر يتناقض تناقضًا حادًّا مع المعرفة المتزايدة بالأشياء المادية في العالم الطبيعي، التي لم تكن معرفة مشتركة بين الجميع عبر طيف الانقسامات الطائفية المذهبية فحسب، بل كان من الممكن تطبيقها بشكل مفيد وفقًا لرغبات البشر بغض النظر عن معتقداتهم الدينية.

وحتى بعد حرب الثلاثين عامًا والثورة المجيدة، وبغض النظر عن الضغائن الطائفية والفِرقية، فلو اكتفى عامَّة الناس بالإيمان والعبادة كما يحلو لهم، وظلّوا أيضًا مطيعين لقوانين الدولة باعتبارهم مواطنين مُنتِجين ومولعين بالاقتناء في الوقت نفسه، لكان للدولة فرصة لإنقاذ المجتمع من الخراب الذي خلَّفهُ العنف الديني-السياسي، ولكان من الممكن تغيير جميع الفرضيات الطائفية بشأن أفضل السُبل للهيمنة على الكنائس وحِراسة الدين، ولكان بمقدور الدولة تعظيم طاعة الرعيَّة إلى أقصى درجة بطريقة تُعزِّز قوتها واستقرارها، لا من خلال الإكراه على وحدة المذهب عبر كنيسة واحدة قائمة، ولكن بالسماح للناس

بالتعبُّد داخل الكنائس التي يختارونها. بيدَ أنَّ هذا ضرب من ضروب المستحيل. لقد كان من الممكن الخلاص من كارثة عصر الإصلاح من خلال تحويل الفردانية الكامنة في مقولة لوثر «أنا لا أتراجع عمّا كَتَبت، فضميري أسيرُ كلمة الله. هأنذا أقِف، وليُعينَني الله» إلى عقيدة. ألم يُسْمَح للجميع بالوقوف حيثما شاؤوا؟ لقد كان ثمة أمل في أن يكون الأفراد أكثر طاعةً للدولة وقوانينها لأنَّهم ممتنون لكونهم أحرارًا في الإيمان والعبادة اتِّباعًا لنوازعهم وضمائرهم. كان بمقدور الجميع، حينئذٍ، مشاطرة الأمل في حدوث ازدهار مادي، بل وربما كانت حياة الرفاه والدعة التي عاشها الهولنديون ثمرة التسامح الديني المرتبط بالتقدُّم التجاري والاكتشاف العلمي وطموحات بيكون في تحسين حياة البشر[122]. وعلى الرغم من أنَّ هذه الرغبات الاقتنائيَّة كانت مُناقِضة لوصايا المسيح كبديل لكُلِّ مَا فِي الْعَالَمِ وتصاريف الدَّهْرِ وأفعال الناس -«انْظُرُوا وَتَحَفَّظُوا مِنَ الطَّمَعِ، فَإِنَّهُ مَتَى كَانَ لأَحَدٍ كَثِيرٌ فَلَيْسَتْ حَيَاتُهُ مِنْ أَمْوَالِهِ» (لو 12: 15)- إلَّا أنَّها بَدَت مُفضَّلة على جولات أخرى غير مُثمرة من العنف الطائفي. وكما سنرى في الفصل الخامس، كان معظم الناس من جميع الطبقات الاجتماعية والاقتصادية يُحبِّون اقتناء السِلع والحاجيات اليومية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ليس فقط في الجمهورية الهولندية بل في دول أخرى. ويبدو أنَّ معظم الناس من جميع الأطياف الاجتماعية والاقتصادية لديهم نفس هذا النزوع الاستهلاكي الآن؛ هؤلاء هم ورثة الانتفاضة العمالية أو ثورة الكادحين في الحقبة الحديثة المبكرة وأيديولوجيات ما بعد الرومانسية الخاصة بتشكُّل الذات الاستهلاكيَّة[123].

من الناحية المؤسسية، صار المستحيل حقيقةً واقعةً يعيشها الناس في أمريكا، مع توماس جيفرسون وجيمس ماديسون كمُنظِّرين رئيسيين لهذا التيار[124]. فبعد عدَّة سنوات من صياغة جيفرسون «مشروع قانون تأسيس الحرية الدينية» (1777)، قدَّم ماديسون الأساس «للممارسة الحرة» للدين في «ضمير الفرد» أثناء الجدل حول إنشاء كنيسة فرجينيا في عامَي1784-1785، ثمَّ مرة أخرى في عمله من أجل التعديل الأول للدستور في عام 1789 (كانت النسخة النهائية منه مختلفة تمامًا عما اقترحه في الأصل)[125]. ومن الناحية العملية والفكرية، كان الخلاف العقائدي وما ارتبطَ به من تعددية دينية واجتماعية بمثابة حجر عثرة أمام إنشاء أي كنيسة ودعمها العام، بما في

ذلك الكنيسة الأنجليكانية التي تأسَّست في فرجينيا أثناء الفترة الاستعمارية. كما كَتَبَ ماديسون في مذكراته في ديسمبر 1784:

3- ما المسيحية؟ هذا سؤال تقضي فيه الْمَحَاكِم الكنسيَّة.

4- أي نسخة؟ العبرية أم السبعينية أم نسخة فولغيت؟ أي نسخة؟ وأي ترجمة؟

5- ما الأناجيل الكنسية القانونية؟ وما الأناجيل الموضوعة (الأبوكريفية)؟ الباباويون يؤمنون بالأولى، في حين يؤمن البروتستانت واللوثريون بالثانية، بينما يؤمن البروتستانت والباباويون الآخرون بالأولى.

6- من أي منظور يجب النظر في تلك النصوص؟ هل في منظور ما يمليه كل حرف من الوحي، أم الفقرات الأساسية فقط؟ أم النص بشكل عام وليس الكلمات؟

7- أي معنى هو الصحيح؟ لأنَّه إذا كانت بعض العقائد أساسية في المسيحية، فإن أولئك الذين يرفضونها، بغض النظر عن الاسم الذي يتخذونه لأنفسهم، لا يمكن اعتبارهم مجتمعًا مسيحيًّا.

8- هل هي العقيدة الثالوثية، أم الآريوسية، أم السوسينيانية؟ هل هو الخلاص بالإيمان أم بالأعمال، أم بالنعمة الإلهية أم الإرادة الحرة؟

9- ما الدليل الذي يرشدنا للخروج من هذه المتاهة؟ لكن السؤال الذي يسبق ذلك له هو: هل بوسعنا وصف أي مجتمع بأنَّه مجتمع مسيحي؟

10- في النهاية، ما الأرثوذكسية (العقيدة القويمة)، وما الهرطقة؟[126].

هذه الأسئلة، وما على شاكلتها، كانت حاضرة على الدوام في أوروبا الغربية منذ عشرينيات القرن السادس عشر، وهي تكمن وراء التناقض العميق حول معنى ونطاق «الحرية الدينية» التي ناقشتها الدول في السنوات التي تلت إعلان الاستقلال الأمريكي[127]. وفي عام 1789، كانت التعددية المسيحية غير المنشودة والمُطلقة التي نتجت عن مبدأ الكتاب المقدَّس وحده، والتي مأسَسَتها الأنظمة الطائفية والفِرقيَّة

ورسَّختها الصراعات الأوروبية في عصر الإصلاح طيلة أكثر من قرن، بمثابة السياق التاريخي الأصيل للتعديل الأول لدستور الولايات المتحدة: «لا يحق للكونغرس أن يصدر أي قانون خاص بإقامة دين من الأديان، أو أن يمنع حرية ممارسته».

وبغض النظر عن دلالات ذلك فيما يخص الكونغرس، فمن الواضح أنَّ هذا التعديل لم يستلزم مأسَسَة الاستعارة التي استخدمها جيفرسون في عام 1802 حينما قال إنَّ الغرض من هذا البند هو: «بناء جدار فاصل بين الكنيسة والدولة». يتبيَّن هذا بوضوح من المخصَّصات العامَّة المستمرة للكنائس والإعانات المالية لدعم ممارسات دينية معينة في ولايات مثل كونيتيكت (حتى عام 1818) وماساتشوستس (حتى عام 1833)، وهو إرث من الطهرانية أو البيوريتانية في الحقبة الاستعمارية[128]. ومع ذلك، فإنَّ الفكرة المهمة والمتناقضة هنا هي أنَّ الولايات المتحدة الوليدة فصلت الدين عن الدولة بشكل رسمي، لأنَّ هذه الدولة الناشئة ظلَّت «غارقة في بحر الدين» وتشكَّلت بالأساس من خلال الادِّعاءات المسيحية على الرغم من الآثار السلبية للاضطرابات التي وقعت في الفترة ما بين عام 1770 وعام 1780 في الممارسات الدينية. ونتيجة لذلك، وخاصة مع بدء موجة التبشير بالإنجيل الأمريكية في عام 1790، «شرعت الكنائس في بناء حضارة بمساعدة قليلة من الدولة أو التراتبيات الهرمية الاجتماعية التي كانت الدعامة الأساسية للدين في أوروبا التي هيمنت فيها الكنيسة على الدولة»[129]. بالإضافة إلى ذلك، فإنَّ هذا الفصل الكنسي الأمريكي وأنشطة الكنائس المتفاوتة (والبروتستانتية في معظمها) كانت ممكنة لأنَّ آثار المسيحية في حياة الأمة كان يُنظر إليها على نطاق واسع باعتبارها لا تقل إيجابية عن تأثير الأفكار السياسية الجمهورية في أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، على الرغم من حقيقة العبودية المتوارثة أو عبودية المتاع (chattel slavery) التي لا تزال شرعية كتابيًا في الجنوب[130]. بعد رئاسته للولايات المتحدة، في عام 1819 ومرة أخرى في عام 1823، أعربَ ماديسون عن رضاه بالطريقة التي سارت بها الأمور على الرغم من صياغة التعديل الأول: «لقد ازداد عدد الكهنة، واتسع نطاق حضورهم، وارتقت أخلاقهم، وتعاظمت التقوى والتكريس بين الناس بشكل واضح من خلال الفصل التام للكنيسة عن الدولة»[131].

لقد أسهمت التعددية الدينية المُطلقة والتسامح الأكثر رأفةً من التسامح الذي قصده جون لوك (حتى أنَّه شمل البابويين، على الرغم من التمييز المناهض للكاثوليكية على نطاق

واسع) -ليس فقط من الناحية النظرية ولكن من الناحية العملية إلى حد كبير- في قوة الدولة الأمريكية وقدرة حكومتها الديمقراطية التي تجيز العبودية وتطرد السكان الأصليين (الهنود الحمر) من أراضيهم. وهذا ما أعجبَ له الشاب ألكسيس دي توكفيل (1805-1859) -الذي اعتاد العداء الفرنسي بين الكاثوليك الملكيين والجمهوريين المُعادين للدين في الفترة التي تلت الحقبة النابليونية- واسترعى نظره أثناء زيارته لأمريكا في عام 1831. إذ إنَّه بعد أربع سنوات من العيش في أمريكا، ذَكَرَ دي توكفيل في المجلد الأول من كتابه «الديمقراطية في أمريكا»: «لا حصر للطوائف الدينية في أمريكا. ومع أنَّ هذه الطوائف تختلف بعضها عن بعض من حيث العبادة الواجبة للخالق، فكلها تتفق من حيث الواجبات التي على الإنسان لأخيه الإنسان. إنَّ كل طائفة منها تعبد الله على النحو الخاص بها، ولكنها تقول جميعًا بقانون أخلاقي واحد، باسم الله». لاحظ هنا التمييز بين العبادة الدينية المتنوِّعة للأمريكيين (والتي بدورها تعكس ادِّعاءات حقيقة متناقضة) وبين الشعور الجَمعي المشترك بالواجبات العلمانية والعامَّة التي تقتضيها الأخلاق والآداب العامَّة. لذلك، كَتَبَ دي توكفيل: «لا يشترك الدين في أمريكا اشتراكًا فعليًّا في حكم الجماعة، ولكن، مع ذلك، يجب أن يُعَدُّ في طليعة مؤسساتهم السياسية»[132]. كان هذا بمثابة السحر؛ فأوجه التشابه الجوهرية بين المسيحيين الأمريكيين من الكنائس المختلفة فيما يتعلق بالحياة العامة وليس بخلافاتهم العقائدية كانت تُتَمِّمُ العمل الذي سعت الأنظمة الطائفية والفِرقيَّة في أوروبا في الحقبة الحديثة المبكرة إلى إنجازه من خلال الكنائس الرسمية ذات السلطة الإكراهية، والذي نتجَ عنه الاضطهاد على نحوٍ كارثي وأفضى إلى حروب شتى. ومن خلال سيطرتها على الكنائس غير الرسمية، كانت الدولة الأمريكية في الوقت نفسه تدعم الحياة السياسية العامة، التي ظلَّت، كما جادل ديفيد سيهات مؤخرًا، راضخة تحت هيمنة «المؤسسة الأخلاقية» البروتستانتية المدعومة بقوة القانون في مطلع القرن العشرين[133].

وعلى الضد من الجدالات الفلسفية والسجالات اللاهوتية الجادَّة في أوروبا، أخذَ العجبُ من توكفيل كل مأخذ بسبب مناهضة الفكرانيَّة في أمريكا، التي اشتملت على مسيحيتها في الأصل: «فلا غَرْوَ أن احتفظ الدين المسيحي بسيطرة عظيمة على عقول الشعب في أمريكا. وإنِّي لأشير هنا بوجهٍ خاص إلى أنَّ سيطرة هذا الدين لم تكن مجرد

سيطرة مذهب من المذاهب الفلسفية سلَّمَ به الناس وأخذوا به بعد بحث وتمحيص، بل كانت طريقة دين آمنَ به الناس من غير بحث أو نقاش... فبعد أن سلَّمَ الأمريكيون بمبادئ الدين المسيحي الأساسية من غير بحث، اضطروا إلى يقبلوا كذلك، وبالطريقة عينها، عددًا كبيرًا من المبادئ الأخلاقية، نشأت فيه ومتصلة به»[134]. لقد استهان توكفيل بالأهمية الفكرية للبيكونيَّة (Baconianism) وفلسفة الإدراك الفطري الإسكتلندية (Scottish Common Sense) بين البروتستانت الأمريكيين المثقفين فيما أطلق عليه هنري ماي «التنوير الإرشادي»[135]. ومع ذلك، فإنَّه استنادًا إلى الاندماج الآسر بين الشعور والإخلاص الذي دافع عنه روسو، الذي تأثَّر بعبادة المشاعر الرومانسية بسِماتها القومية المختلفة، ورأى في المشاعر الإنسانية تباينًا حادًّا بل وتكاملًا موازِنًا للجوانب المعقَّدة للموضوعية العلمية، فقد دشَّنَ القرن التاسع عشر على جانبي المحيط الأطلسي عصرًا لم يشتمل فيه الدين على الوجدان البشري فحسب، بل كان الدين مُتجذِّرًا في العاطفة الإنسانية بالنسبة لأطياف كثيرة من الناس. (هذا العصر لا يزال راهنًا). لقد رأينا في الفصل الأول كيف أدَّت التواطئيَّة الميتافيزيقية -بشكل غير مباشر- إلى إضفاء النزعة الوجدانيَّة على المسيحية من خلال الحث على ارتحال الإيمان إلى المشاعر، مدفوعةً بالاعتقاد السائد (ولكن الخاطئ) بأنَّ العِلم الحديث يكشف حتمًا عن عالم طبيعي منزوع السحر.

ولكن بخلاف ذلك، وبغض النظر عن النزوع الأمريكي نحو الذرائعية أو النفعية على حساب التجريدية التي استندَ إليها توكفيل في تحليله بشكل لافت للنظر، فربما تمَّغض الطرف عن تناول العقائد المتباينة إلى حد كبير، ذلك لأنَّ التجربة الأوروبية برهنت أنَّها قد تُولِّد نزاعات وخصومة مُسبِّبة للانقسام والشِقاق. وعلى الرغم من متقضيات المنطق، فمن الأفضل أن تكون كيِّسًا فطنًا وألا تُثير أسئلة مُلْتَبِسَة تتعلق بأمور مهمَّة هي في الأصل مثار خلاف بين الناس. فمن الأفضل إبقاء «المعتقد» و«الرأي» منفصلين تمامًا عن «المعرفة» و«العلم»، للسماح للناس بالاعتقاد بقناعة راسخة بأنَّ معتقداتهم الخاصة -سواء كانت «الإيمان بعشرين إله، أو الاعتقاد بعدم وجود إله،» أو الإيمان بالثالوث أو الوحدانية، أو تَعهُّد الفقراء بالرعاية أو التَلَطُّف بهم والانقياد إلى الْمُتَّضِعِينَ- يمكن أن تكون صحيحة من منظورهم، والاعتقاد كذلك بأنَّ ادِّعاءات

الحقيقة المتناقضة قد تكون صحيحة بالنسبة لأتباعها. في الواقع، كان هذا متوقَّعًا من المعتقدات المستمدَّة من خوالج النفس التي لا يمكن اختزالها والتجارب الفردية الجوَّانيَّة الخالصة فحسب. وإلَّا فكيف يمكن أن يكون الشعور الصادق خادعًا ومُضلِّلًا؟

نرى هنا الجذور الثقافية العميقة للفردانيَّة التي تفترضها «الربوبية الأخلاقية العلاجية» التي عرَّفها عالِم الاجتماع كريستيان سميث بوصفها «الدين السائد الحقيقي بين المراهقين الأمريكان» والعديد من آبائهم في مطلع القرن الحادي والعشرين، بغض النظر عن المذهب الديني الذي ينتمون إليه. وقد كشفت المقابلات العديدة في 2002-2003 عن «الأفكار الجوهرية الكامنة التي تُشكِّل الفردانيَّة الدينية الأمريكية: أنَّ كل فرد مختلف بشكل متفرِّد عن الآخرين ويستحق معتقدًا يناسب ذاته الفريدة، وأنَّه يجب على الأفراد اختيار دينهم بحرية، وأنَّ الفرد هو صاحب السلطة على الدين وليس العكس، وأنَّه لا ينبغي ممارسة الدين داخل المجتمع أو بواسطته، وأنَّه لا يجوز لأي شخص إصدار أحكام أو محاولة تغيير معتقد الآخرين، وأنَّ المعتقدات الدينية متعاوِضة في الأساس لدرجة أنَّ ما يهم ليس سلامة النظام العقدي بل ارتياح الفرد الذي يتبنَّى معتقدات دينية معيَّنة». في الربوبية الأخلاقية العلاجية، الدين متصوَّرٌ بطريقة أداتيَّة، وغايته الأساسية هي جعل المرء «يشعر بالرضا والسعادة تجاه نفسه وحياته». ومن ثمَّ ينبغي على المرء أن يؤمن بأي شيء يفضي إلى هذه الغاية. إنَّ «مهمة الله هي حل مشاكلنا وعُقدنا وجعلنا نشعر بالرضا»، فالرب هو بمثابة «الخادم الإلهي والمعالج الكوني: فهو دائمًا عند ظن عباده به، لا يهملهم ولا يتركهم، يقضي حوائجهم وينجيهم من كل ضيق وكرب، ويُنسيهم المشقَّة، ويملؤهم بالطمأنينة والرضا، في لُطفٍ خَفيٍّ يقصرون عن إدراكه»[136]. كل هذا بعيد كل البُعد عن اهتمام ماديسون بالحرية الدينية. بيدَ أنَّه بغض النظر عن تصوِّره أو نواياه، فإنَّ هذه النتيجة النهائية تحقَّقت من خلال تفسيره لضمير الفرد بوصفه محكمة مستقلة وذات حُرمة وقداسة، إنَّه ما تُجيزه القوانين الأمريكية وتحميه -من حيث النظرية والتطبيق على السواء- وهو الشيء الذي خلقته سيطرة الدولة على الكنائس.

وتلك الممارسات التي لاحظها ويليام تيمبل بين الهولنديين في القرن السابع عشر، طوَّرها ماديسون لتصبح مبدأ للأمريكان يقول: «إنَّ مهمة كل إنسان أن يُجِلَّ الخالق إجلالًا كبيرًا ونحو ذلك؛ فقط بالطريقة التي يؤمن أنها ترضي الخالق»[137]. والقوانين التي تحمي

هذا المبدأ تعني أنَّه على الرغم من أواصرها الاجتماعية في الطوائف الدينية التي يختارها الأفراد لأنفسهم، فإنَّ الأساس الأيديولوجي والإطار السياسي الكامن وراء الكنائس الفاعلة -ومعظمها بروتستانتية- والتبشير النشط في الولايات المتحدة بين التصديق على الدستور والحرب الأهلية كان دين الفرد، ومن خلال الفرد، ومن أجل الفرد. وقد أدركَ توماس باين أحد الآثار الناتجة عن ذلك في عام 1794 حينما قال: «عقلي هو كنيستي»[138]. ولاحظ توكفيل على نحوٍ أكثر عمومية أنَّ «كل أمريكي لا يلجأ في معظم العمليات العقلية التي يقوم بها العقل البشري، إلَّا إلى ذلك الجهد البشري الذي يقوم به عقله هو. فأمريكا إذن من أقل البلاد التي تُدَّرَس فيها مبادئ ديكارت، ولكنها مع ذلك من خير ما يطبقها»[139].

في الوقت نفسه، كما رأى توكفيل، فإنَّ الطوائف المسيحية التي اتَّبعت قواعد منهج ديكارت وعَمَّرت الكنائس الأمريكية غير الرسمية والمنفصلة عن الدولة بكل تنوِّعها في مطلع القرن التاسع عشر كانت لا مندوحة عنها في الحياة السياسية للأمَّة؛ فإيمانها كان صادقًا، وفاعلًا، وجادًا، وباعثًا على التغيير، ومُهمًا على الصعيد الاجتماعي ومؤثرًا على الصعيد الثقافي[140]. المفارقة هنا أنَّ قابلية تطبيق بند فصل الكنيسة عن الدولة اعتمدت على الكنائس والحركات الفاعلة مثل الصحوة الكبرى الثانية التي قدَّمت لأعضائها إجابات جوهرية عن أسئلة الحياة. وبالإضافة إلى الأسرة، كانت الكنائس هي الوسيلة الرئيسية التي تُغْرَس من خلالها الفضائل والأعراف المشتركة والشعور بالمسؤولية الاجتماعية الضرورية للأداء الفعَّال لمجتمع تُحفِّزه المُثُل الجمهورية. لقد كان الجوهر التشريعي للوثائق السياسية التأسيسية للبلاد ضعيفًا ومُجرَّدًا لدرجة أنَّه مُنعَدِم تقريبًا: «الحق في الحياة، والحرية، والسعي لتحقيق السعادة»، ولكن لا شيء يتعلق بكيفية العيش، وكيفية ممارسة الحرية، أو عن ماهية السعادة. وكانت ديمومة هذا الخَوَاء الأيديولوجي المقصود ممكنة لأنَّ الناس في الكنائس أجابوا عن مثل هذه الأسئلة بطرائق عزَّزت نظام الحكم الجديد بدلًا من تقويضه. وكما أدركَ توكفيل بفطنة كبيرة، فإنَّ نجاح هذا الفصل أفضى إلى اتفاق بروتستانتي جوهري (وكاثوليكي بدرجة أقل) حول جوهر ادِّعاءات الحقيقة المتعلقة بمسائل المعنى والغاية والأخلاق والقيم الإنسانية، والتفريق بين الحياة العامة والخاصة وأين يكمن الخط الصحيح الفاصل بينهما، وطبيعة الدين نفسه.

إنَّ خصخصة المعتقدات والممارسات الدينية التي نشأت في الجمهورية الهولندية وأصبحت راسخة ومؤسسية في الولايات المتحدة المسيحية رفضت المسيحية الطائفية والفِرقيَّة كأسلوب حياة مشترك على وجه العموم. ومع مفارقة كبرى ونتيجة لقرارات نفعيَّة مفهومة، رفضت أيضًا وصايا يسوع الصارمة والمناهِضة للذاتيَّة وللفردانيَّة؛ والسبب على وجه التحديد هو أنَّ الخلاف بشأن هذه الوصايا كان له عواقب كارثية في عصر الإصلاح وفي الخصومات والنزاعات الطائفية المستمرة التي خلَّفها في أعقابه. لكن من عجيب المفارقات هنا، أنَّه من خلال الدلالة على الطريق إلى اِنعتاق السياسة من جميع المؤسسات الدينية، وَضَعَ الآباء المؤسسون لأمريكا -عن غير قصدٍ ونية- الأساس للتآكل والاضمحلال المحتمل لأفعال وسلوكيات المواطنين الفاضلة التي ترعاها الكنيسة، ومن ثمَّ المخاطرة بالرفاه السياسي العام للأمَّة الذي اعتمدَ على مواطنين أظهروا سلوكيات بعينها عِوضًا عن سلوكيات أخرى. بيدَ أنَّ الهيمنة على الكنائس من خلال فصلها عن الدولة لم تُحرِّر المؤسسات السياسية من الكنائس فحسب، بل وضعت أيضًا الإطار المؤسسي لتحرُّر المجتمع من الدين في الأخير. وتركت الثقافة العامة والحياة السياسية والنشاط الاقتصادي والعلاقات الاجتماعية مشروطة بالسلوكيات الفردية التي شكَّلتهم جميعًا، مهما كانت تلك السلوكيات. لقد كان الإطار الأيديولوجي المحمي سياسيًّا الذي يعزِّز الكنائس الفاعلة اجتماعيًّا وثقافيًّا، في فترة ما قبل الحرب الأهلية الأمريكية، إطارًا فردانيًّا بصورة جذرية. ولكن ماذا سيحدث إذا بدأ الأفراد في التصرف بشكل مختلف؟

إذا تُرِكَت للأمريكان حرية الاختيار، لربما قرَّروا عدم إكساء العريان، أو عدم إطعام الجائع أو رعاية المرضى أو زيارة المسجونين أو مواساة المكلومين ومُنكسري القلوب، ولربما اختاروا عدم الانخراط في العديد من حملات التوعية الاجتماعية والأعمال الخيرية التي ميَّزت العديد من الكنائس البروتستانتية في القرن التاسع عشر. لقد تمتَّعوا بحريةٍ يحميها القانون -إذا اختاروا ذلك- في أن يعيشوا من أجل المتع والملذات واقتناء الحاجات المادية، والسعي لإشباع رغباتهم مع تجاهل الجميع دون استثناء أحدٍ كائنًا مَن كان. كان هذا حقهم الذي يكفله الدستور، ولكل مواطن أمريكي الحق في ذلك. إنَّ مثل هذه الحياة لا تشبه تعاليم يسوع الذي كَرِزَ بنقيض ذلك حينما قال للجميع: «مَنْ

أَرَادَ أَنْ يَأْتِيَ وَرَائِي فَلْيُنْكِرْ نَفْسَهُ وَيَحْمِلْ صَلِيبَهُ وَيَتْبَعْنِي» (مر 8: 34، متى 16: 24، لو 9: 23)، مبشِّرًا أتباعه: «ثُمَّ يَقُولُ الْمَلِكُ لِلَّذِينَ عَنْ يَمِينِهِ: تَعَالَوْا يَا مُبَارَكِي أَبِي، رِثُوا الْمَلَكُوتَ الْمُعَدَّ لَكُمْ مُنْذُ تَأْسِيسِ الْعَالَمِ. لأَنِّي جُعْتُ فَأَطْعَمْتُمُونِي. عَطِشْتُ فَسَقَيْتُمُونِي. كُنْتُ غَرِيبًا فَآوَيْتُمُونِي. عُرْيَانًا فَكَسَوْتُمُونِي. مَرِيضًا فَزُرْتُمُونِي. مَحْبُوسًا فَأَتَيْتُمْ إِلَيَّ. فَيُجِيبُهُ الأَبْرَارُ حِينَئِذٍ قَائِلِينَ: يَا رَبُّ، مَتَى رَأَيْنَاكَ جَائِعًا فَأَطْعَمْنَاكَ، أَوْ عَطْشَانًا فَسَقَيْنَاكَ؟ وَمَتَى رَأَيْنَاكَ غَرِيبًا فَآوَيْنَاكَ، أَوْ عُرْيَانًا فَكَسَوْنَاكَ؟ وَمَتَى رَأَيْنَاكَ مَرِيضًا أَوْ مَحْبُوسًا فَأَتَيْنَا إِلَيْكَ؟ فَيُجِيبُ الْمَلِكُ وَيَقُولُ لَهُمْ: الْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: بِمَا أَنَّكُمْ فَعَلْتُمُوهُ بِأَحَدِ إِخْوَتِي هؤُلاَءِ الأَصَاغِرِ، فَبِي فَعَلْتُمْ». (متى 25: 34-40). وعلى الضد من ذلك، فإنَّ الحياة المدفوعة نحو السعي وراء الملذات الذاتية التي يختارها الإنسان طوعًا ستبدو أشبه بتجسيدٍ لأفكار هوبز عن شراهة الأهواء والرغبات البشرية في كتابه «الليفياثان»، أو آراء ديفيد هيوم عن قوة الجشع في كتابه «رسالة في الطبيعة البشرية»، أو ربما على غرار مفاهيم آدم سميث -التي تشبه بدورها أفكار إرفنغ غوفمان- في كتابه «نظرية المشاعر الأخلاقية» عن التوق إلى «أن يلاحظنا أحد، أن يهتم بنا ويرعانا؛ فنحن نتوق إلى التعاطف والمشاركة الوجدانية، والرضا عن النفس وراحة البال، والقبول من الآخر»[141]. إنَّ التأثير الجماعي للقرارات الفردية التي يتخذها البشر وفقًا لتفضيلاتهم الدينية العاطفية وسعيًا وراء رغباتهم ونوازعهم من شأنه أن يُغيِّر -عاجلًا أو آجلًا- طبيعة العلاقات الاجتماعية في المجتمع برمته. وقد تجلَّى ذلك على وجه الخصوص بمجرد أن بدأ روَّاد الأعمال الذين يقفون وراء عمليات تصنيع الرأسمالية الصناعية في إنتاج الأشياء المادية المرغوبة بوفرة وتنوُّع أكبر بكثير مما كان عليه الحال في أوروبا إبان الحقبة الحديثة المبكرة. ومن ثمَّ كانت هناك حرية للتمييز المسيحي واللوثري المستتر بين المملكتين (مملكة الرب ومملكة الإنسان)، على غرار تفريق لوك الحاد بين العضوية الإجبارية في المجتمع والمشاركة الطوعية في الكنائس، والتي جرت سيرورة تكييفها ومَأسَستها في أمريكا.

بيدَ أنَّ المجتمع البشري الحقيقي -وليس مجرد «جماعة» من الأفراد المستقلين الذين احتفظوا بآرائهم الخاصة لأنفسهم وعاشوا كما يحلو لهم ضمن حدود قوانين الدولة- لم يكن، بدرجة ما، هو المُنْتَج الاجتماعي فحسب، بل المُنْتِج الاجتماعي للإيمان المسيحي

المتجسِّد. ولطالما كان كذلك. وبدونه، وبغض النظر عن السياق الاجتماعي الجزئي لعائلة الفرد، فمن غير الواضح كيف يمكن للمرء أن يتعلَّم العيش كمسيحي، وليس مجرد تعلُّم ما يؤمن به وكيف ينبغي أن يقضي ساعة أو ساعتين في الكنيسة كل يوم أحد. قد تُرضي صباحات يوم الأحد الأشخاص الذين أعادوا تصوُّر الكنائس المسيحية بوصفها نوادٍ اجتماعية يمكن أن تساعدهم على الشعور بمشاعر معيَّنة أو تُقدِّم لهم نوعًا من العزاءات الشخصية. فلا شك أنَّ حرية الدين كانت نعمة مقارنةً بالإكراه والاضطهاد المدعوم من الدولة. ولا غرو أن يشكر الناس الله على ممارسة العبادة كما يشاؤون في كنائسهم المختارة أيام الآحاد. ولكن على شاكلة المسيحيين الأتقياء في أواخر العصور الوسطى الحريصين على اتِّباع ربهم على الرغم من كونهم محاطين بالعديد من الخطايا والنَقائِص البائِنة، يمكن للمسيحيين الأمريكان أيضًا قراءة الأناجيل بعينٍ مستنيرة -على النقيض من العدسات الوردية التي أنتجتها أيديولوجيات التقدُّم في القرنين التاسع عشر والعشرين- ورؤية كيف انحرفَ مجتمعهم عن وصايا المسيح. يمكنهم أن يروا المُنْتَج الجماعي غير المقصود والتراكمي لمواطنين أمريكان يمارسون حريتهم، وبوسعهم أن يروا تكاليف التفسير الضيق والذاتي للدين بوصفه الممارسة الحرة للضمير الفردي، سواء في الآثار المتغلغلة لرأسمالية السوق في القرن التاسع عشر، والاستهانة المتعمَّدة بالأخلاق المسيحية الجنسية والاجتماعية في عشرينيات القرن العشرين، أو صَنَمِيَّة الدولة «في ظل وجود إله»، لا سيما منذ السنوات الأولى للحرب الباردة[142]. إنَّ الهيمنة على الكنائس من خلال منح الحرية الدينية للأفراد خلقت -عن غير قصدٍ ونيَّة- بِنًى مؤسسية وَكَّلت «العالَم» لنفسه بوجهٍ عام. ولكن ماذا سيحدث إذا فشلت الكنائس والعائلات -لا لأنها غارقة في بحر الدين بل في محيط الرأسمالية والاستهلاكية والإعلانات والأَثَرة والثقافة الشعبية- ولم تعد تُنتج فضائل تَفضي إلى ازدهار المجتمع الديمقراطي؟ لن يتضح من أين تأتي هذه الفضائل، وسيكتنف الغموض سؤال لماذا الأشخاص الذين يتم إشباع احتياجاتهم العاطفية والاجتماعية من خلال البدائل العلمانية للدين يغتاظون من الكنائس أو الجماعات الدينية، خاصةً إذا كان هؤلاء الأشخاص يهتمون بإجراء تغييرات ملموسة في المجتمع الأمريكي لم تعد الكنائس تسعى إليها، ولا إلى تحقيقها -كما يبدو- حتى لو أرادت ذلك.

هذا هو الوضع غير المنشود الذي يجد الأمريكيون أنفسهم فيه اليوم. لقد حَمت حريةُ الدين المجتمعَ من الدينِ نفسه ومن ثمَّ أدَّت إلى عَلْمَنة المجتمع والدين. وبهذا المعنى، نحن نعيش، على ما يبدو، فيما سمَّاه تشارلز تايلور «عصر علماني»[143]، سواء كان المرء مؤمنًا بدينٍ ما أم غير مؤمن، وبغض النظر عن معتقدات المرء الخاصة. فقرارات وأفعال البشر الحرة أدَّت إلى تقويض أي فصل تَعَاضُدِيّ فعَّال اجتماعيًّا بين الكنيسة والدولة، منذ ستينيات القرن العشرين، على النقيض من الواقع الذي حلَّلهُ توكفيل: بغض النظر عن أنَّ الطوائف الدينية في أمريكا «تتفق من حيث الواجبات التي على الإنسان لأخيه الإنسان»، فإنَّ المسيحيين في أمريكا اليوم يعكسون ببساطة الانقسام السياسي العلماني المثير للأحقاد والضغائن بين الليبراليين والمحافظين، مع وجود عدد ضئيل من القيم المتطرفة المستقلة سياسيًّا والعقيمة مجتمعيًّا في كل طرف[144]. المسيحيون في أمريكا منقسمون أيضًا بشأن كل قضية أخلاقية وسياسية مهمَّة وخلافيَّة، من الطلاق والإجهاض إلى الرعاية الصحية والبيئة. نتيجة لذلك، يُعبِّر المسيحيون المحافظون اجتماعيًّا وسياسيًّا عن شواغلهم وقلقهم من خلال السعي الحثيث لدعم «القيم العائلية» في «أمَّتهم المسيحية» وسط ثقافة عامَّة أكثر عَلْمَنة بصورة لم يسبق لها مثيل، في حين أنَّ المواطنين العلمانيين والعديد من المسيحيين الليبراليين حانقون عليهم ويقاومون مساعيهم باعتبارها محاولات مذمومة لفرض قيم «طائفية» في المجال العام.

والقضاء الأمريكي عالقٌ في المنتصف بين الألف والياء؛ فهو مجبرٌ، لا محالة، على فعل ما أراد ماديسون أن يتجنَّبه الكونجرس، أي الفصل في المسائل الجوهرية فيما يخص «الممارسة الحرة» للدين. والقضاة يحدِّدون الامتيازات والاستثناءات التي ستحظى بها أو لن تحظى بها ديانات معينة، وأي المناسبات الدينية ستحصل على موافقة الدولة، وما التعبيرات الدينية العامة المشروعة وفي أي سياقات، وأي فرع من الكنيسة يحصل على الخيرات (الْجَسَدِيَّات) الكنسيَّة أو أي شيء من ممتلكات الكنيسة بعد الانشقاق الكبير بين الكنيستين الغربية والشرقية، بل ما الذي يُشكِّل الدين حَقًّا، و«يُخْضِعون كل دين للمصالح العليا للأمة»[145]. فلا غرو، إذن، أنَّ قرارات المحاكم منذ القضايا التاريخية في أربعينيات القرن العشرين -قضية كانتويل ضد قانون ولاية

كونيكتيكت (1940)، وقضية إيفرسون ضد مجلس الإدارة المدرسية (1947)، وقضية مكولوم ضد مجلس الإدارة المدرسية (1948)- لم تبرهن على وجود مبدأ متماسك إمَّا عن «الممارسة الحرة للدين» أو «الفصل بين الكنيسة والدولة». وقد أشار ستيفن سميث -على نحوٍ مُقنع- إلى السعي وراء تحقيق هذا المبدأ الأخير باعتباره «فشلًا محتومًا»، في حين رأى وينيفريد فالرز سوليفان أنَّ الحرية الدينية مستحيلة تمام الاستحالة في أمريكا طالما أنَّ الدولة تحدِّد ماهية الممارسة الدينية الشرعية وغير الشرعية (بخلاف المعتقد الديني، الذي يحظى بحرية مطلقة دون مساس كما تصوَّره لوثر)[146].

ونظرًا لأنَّ القيم التي كانت مشتركة فيما مضى أفضت تدريجيًّا إلى سياسات هوية مُتَنازَع عليها وإقرارات متصارِعة عن الاستحقاق، يُسلِّم توكفيل الراية -مثلما كانت- إلى مفكر فرنسي مؤثِّر آخر، هو ميشيل فوكو، الذي يُعدُّ فكره تحليلًا للديمقراطيات الرأسمالية المتقدمة، ويصحُّ بدرجة كبيرة على الوقائع الأمريكية الراهنة. فالمسيحية في الولايات المتحدة تظل قوية في ظاهرها مقارنةً بأوروبا الغربية، لكنها غثاء كغثاء السيل، ضحلة لا عمق لها[147]. وكما ذكرنا آنفًا، في تحليل كريستيان سميث، «ثمة عقيدة دينية سائدة أخرى [الربوبية الأخلاقية العلاجية] تهيمن على العديد من التقاليد الدينية التاريخية دون أن ينتبه أحد، وتحوِّل المؤمنين بالأديان القديمة إلى اعتناق رؤيتها الدينية البديلة عن سعادة الإنسان التي يكفلها الإله والتراحم والمودَّة بين الناس»[148]. لا شك أنَّ المسيحية في أمريكا ما تزال فاعلةً في المجتمع بين العديد من معتنقيها وما تزال أيضًا الدافع وراء أعمال الخير والعطاء التي تساعد ملايين الأشخاص، والتي بدونها لانفضحت النقائص الشائنة التي تشوب الخدمات الاجتماعية على مستوى الدولة أو الولايات في أمريكا. لكنَّ الدولة ذات السيادة تستأثر بالسلطة العامة وتُجيز ازدهار وهيمنة سِمات وعادات النزعة الاستهلاكية الفردانيَّة بل وتحميها وتعزِّزها بموجب القانون بشكل غير مباشر، وهي سِمات تتعارض كليًّا مع جوهر رسالة المسيح: لا سلطان لأحد عليك، اختر ما تؤمن به، وابحث عن مَسَرَّتِكَ واطلب ما هو لنفسك، وأشبع رغباتك ونوازعك.

وما دام الأمريكان ملتزمون بالقوانين، فإنَّهم جميعًا أحرار في الإيمان أو عدم الإيمان بما يريدون، بغض النظر عن مدى غرابة أو زيف معتقداتهم[149]. والنتيجة

هي تغايُريَّة وتعدديَّة دينية مُفرطة ومُربِكة تُفضيان إلى تعزيز التصوُّر السائد عن الدين بوصفه مسألة ذاتية واختيارية بصورة غير قابلة للاختزال، كما رأينا في الفصل الثاني. ولطالما تجاوزت حرية كل مواطن أمريكي في تقديم ادِّعاءات عقائدية حرية أيٍّ من الباباوات. وعلى النقيض من القيود التي فرضتها تقاليد الكنيسة الكاثوليكية الرومانية على الباباوات، يمكن لجميع المواطنين الأمريكان أن يقولوا ما يعتقدون أنَّها حقيقة الله، وأن يناشدوا ضمائرهم، ويُعبِّروا عن آرائهم المختلفة ويجعلون أصواتهم مسموعة، ويبنون كنائسهم الخاصة. لكنَّ هذا يعني ببساطة أنَّ التعددية الدينية المفرطة -المُباحة والمقبولة مُجتمعيًّا- تحميها الدولة وتحتضنها وتسمح بها، بل وتعمل على إدامتها. (انظر تحت عنوان «الكنائس» في الصفحات الصفراء لأي دليل هاتف أمريكي). كما توفر قوانين الدولة ومؤسساتها الإطار الذي يسمح بالممارسة الاختيارية للإرادة في الإجابة عن أسئلة الحياة، سواء بناءً على الكتاب المقدَّس أو العقل أو الشعور أو الهوى. فالقيمة الأسمى هي الاختيار الفردي في ذاته، بغض النظر عما يتم اختياره[150]. إنَّ الواقع الاجتماعي والسياسي الأمريكي اليوم هو أن الكنائس لا يمكن أن تكون بمثابة دعم توكيفيليٍّ غير مباشر للدولة كما كانت من قبل؛ ذلك لأنَّه مع عَلْمَنَة الدين عن طريق حرية الدين وربط الدين بالسياسة، ترعى الكنائس العديد من القيم والفضائل الموازية بوصفها انعكاسًا للتفضيلات والرغبات الفردية لأعضائها. فهم منغمسون في التعايش الغربي للرأسمالية والنزعة الاستهلاكية، وليس لديهم أي تأثير في العادات والممارسات الاقتنائيَّة التي تهيمن على الحياة العامة، إلَّا بقدر ما يشاركون فيها ويُعزِّزونها، بل في الواقع، يتم استيعابهم واستمالتهم عن طريق تلك العادات والممارسات.

يمكن للعائلات أيضًا -بالإضافة إلى الكنائس، التي تُعدُّ التربة الخصبة الأصيلة لفضائل المواطنين وقيمهم وعاداتهم وأعرافهم، والتي اعتمدت عليها بقوة سلامة النظام السياسي للأمَّة الأمريكية- أن تعزِّز وظيفة الدعم وإن كان بشكل متضائل، ولكن بطريقة تُفيد المجتمع بالكليَّة. فهناك تحديات عديدة لمعنى الأسرة والزواج أُضِيفت إلى الملايين من حالات الطلاق التي ألحقت بالبشر أضرارًا جسيمة على مدى عقود. كل هذا أيضًا هو نِتاج أفراد يمارسون حريتهم التي يحميها القانون، مُنقادون وراء

العادات والأعراف المهيمنة لمجتمع علاجي قائم على المشاعر. ونظرًا لغياب الدعم غير المباشر الذي قدَّمته الكنائس والعائلات ذات الفعالية الاجتماعية والسياسية، فإنَّ الشريك التَعَاضُدِيّ الجديد للدولة هو نزعة استهلاكية مهيمنة مرتبطة بإيمان راسخ برأسمالية السوق، كما سنرى في الفصل الخامس.

لقد هيمنت دول أوروبا الغربية على الدين على غرار أمريكا، لا سيما منذ الثورة الفرنسية وفور الزوال الكارثي للنظام الطائفي القديم ونقطة الانطلاق التي لا يمكن فهم السياسات الأوروبية اللاحقة بمعزل عنها. لكن لم تهيمن أي دولة على الدين عن طريق مؤسسات سياسية بلا ماهية -قصدًا وعمدًا- ومع ممارسة الأفراد للدين بحرية وبصورة غير محدَّدة. بحسب المعايير الأمريكية، فإنَّ أيديولوجيا العلمانيَّة المناهِضة للإكليروس السائدة في فرنسا على مدى القرن العشرين، على سبيل المثال، والتي تحظر ارتداء الصلبان الكبيرة أو الحجاب الإسلامي، تنتهك حرية ممارسة الدين بشكل صارخ[151]. ويبدو أنَّ الإجراءات العلمانية الأخيرة في الدول التي كانت ذات يوم كاثوليكية مثل بلجيكا وإسبانيا (تشريع زواج المثليين في كلا البلدين، والقتل الرحيم في بلجيكا) مدفوعة بنزعة انتقامية متعصبة ومناهضة للدين بقدر ما هي مدفوعة بمبادئ وقواعد معيَّنة. فكنيسة إنجلترا تحتاج إلى خدمات الدعم الصحي في حالات الطوارئ أكثر مما تحتاج إلى الهيمنة، وتواصل الدولة الألمانية الحفاظ -اسميًّا فقط- على كنائسها الكاثوليكية والإنجيلية الموحَّدة من خلال الإعانات والتنظيمات التقليدية، وذلك منذ انهيارها بالكامل في ستينيات القرن العشرين[152]. ومنذ الستينيات أيضًا، تراجعت عضوية الكنيسة وأنشطتها في كل مكان في أوروبا الغربية، على الرغم من أنَّ استطلاعات الرأي تعكس نسبة كبيرة من الأشخاص الذين «يؤمنون بدون انتماء» بطريقة أو بأخرى[153]. من جهة أخرى، يبدو أنَّ بعض جوانب دول الرفاه الأوروبية منذ الحرب العالمية الثانية -مثل الرعاية الصحية الشاملة، أو توفير تعليم جيد لجميع الأطفال- تعكس المحبَّة المسيحية أكثر مما يعكسه نقص المخصَّصات اللازمة لتوفير الرعاية الصحية الذي سادَ لفترة طويلة (ولم يتغيَّر حتى الآن)، أو الإهمال المتساهِل والمستمر لأطفال المدارس العامة الأكثر احتياجًا والأشد حرمانًا في أمريكا.

يبدو أنَّ الملايين من المواطنين الأمريكان ما زالوا يؤمنون بفكرة وودرو ويلسون التي تقول بأنَّ قَدَر أمريكا هو قَدَرٌ إلهي وأنَّها مُكلَّفة بمهمَّة تكتنفها العناية الإلهية يتعيَّن عليها تحقيقها في هذا العالم؛ وهي «نشر الحرية والديمقراطية». ومن منظور روسو، يبدو أنَّ الهدف هو إلزام الآخرين (على الأقل اختيار البعض بطريقة استراتيجية) بأن يكونوا أحرارًا[154]، من خلال التدخل العسكري الاستباقي إذا لزم الأمر، حتى لو كان ذلك يعني قتل عشرات الآلاف من الذين كان من الممكن تحريرهم، وتكدير صفو حياة ملايين آخرين. فالحروب التي نشبت في الحقبة الحديثة المبكرة بسبب الرجاءات المتباينة في سرور وفَرَحَ الرَّبِّ الأبدي وتكوين مجتمع مسيحي كانت عبثية محضة، ولكن من المفترض -لو نظرنا إلى حرب العراق مثلًا- أنَّ يكون القتل الاستباقي والعلماني من أجل الإمبراطورية الأمريكية وطريقة عيشها منطقيًّا. بعد أن طفح كيل الأوروبيين وضاقوا ذرعًا بالدولة القومية بين عامَي1914 و1945، اتَّجهوا منذ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى انتقاد مثل هذه الأيديولوجيات القومية المتغطرسة والأفعال التبريرية العنيفة التي يمكن أن تُلهمهم وتؤثر فيهم. إنَّ تقويض العَسْكَرة المذهل في أوروبا الغربية في العقود الأخيرة لم يكن مجرد رفاهية أتاحها الوجود العسكري الأمريكي الكبير فحسب؛ بل إنَّه رد فعل على حربين عالميتين وخراب لامتناهٍ لحياة البشر[155]. في أوروبا، على الأقل، دمَّرت الحرب العالمية الأولى (الحرب العظمى) الاستيهامات الغربية العجيبة والمختَلَقَة في القرن التاسع عشر من الإيمان بالاكتشافات العلمية، والتطور التكنولوجي، والتقدم المادي والرقي الأخلاقي، والقومية، وجميعها مفاهيم رسَّختها الدول القومية المتنافِسة بوصفها الضامن المُفتَرَض للخير والصلاح والمُستَعمِر المتحضِّر للشعوب المتخلفة ذات البشرة السوداء في القارات الأخرى. كما كانت الكنائس الطائفية في أوروبا، كل كنيسة بطريقتها الخاصة، ركنًا ركينًا في هذه القوميات المتصارِعة. وعندما تصادمت تلك القوميات بعنفٍ مُدمِّر لم يسبق له مثيل، صارت أيام الكنائس معدودة بسبب الوقائع القومية والإمبريالية التي كانت متواطئة معها إن لم تكن داعمة لها بشكل علني. ومهما كانت التعقيدات السببيَّة، فقد تزامنَ التغيير اللافت للنظر في المواقف الأوروبية تجاه الاستعمار مع الانخفاض الحاد في

عضوية الكنيسة والعبادة المسيحية في العقود التي أعقبت الحرب العالمية الثانية. واقترنَ إنهاء الاستعمار والمُساءلات الأخلاقية بالكشف عن الوقائع الإنسانية التي اتسمَ بها «التكالب الاستعماري الشرس على أفريقيا» بعد عام 1870، مثل المعاملة الوحشية للشعوب الأصلية على يد بلجيكا الكاثوليكية في الكونغو[156].

ومع ذلك فعام 1918 لم يكن نسخة أخرى من عام 1648: فعلى الضد من الطائفية المُولعة بالقتال والحروب في نهاية حرب الثلاثين عامًا، كانت القومية الأوروبية بعيدة كل البُعد عن الأُفول في نهاية الحرب العالمية الأولى. وبحلول أواخر الأربعينيات من القرن العشرين، حَصَد الأوروبيون أهوال وفظائع الأنظمة المتطرفة العازمة على إحكام الهيمنة على الكنائس وكل شيء آخر بقبضة حديدية قاتلة. فمثلًا، في حالة رايخ هتلر المعادي للسامية، حُشِدَت موارد الدولة العنصرية لخدمة القتل الجماعي واسع النطاق لملايين اليهود ليس بسبب معتقداتهم وممارساتهم الدينية، ولكن بسبب هويتهم[157]. وفي إسبانيا، استخدمت فاشية فرانكو، بوجهٍ مختلف، الكاثوليكية القومية بشكل ماجن كأداة في خدمة الحكم القمعي[158]. من ناحية أخرى، اقتضى الدين السياسي المُحَرَّف للاتحاد السوفيتي في عهد ستالين، وهو إلحاد قومي مبنيٌّ على أخرويَّة حلوليَّة ماركسية، القمع الوحشي للكنيسة الأرثوذكسية الروسية و«طفيلياتها» من رجال الإكليروس، بالإضافة إلى المؤمنين بالأديان الذين تجرأوا على معارضة اليقينيات العلمية الزائفة لهذا الدين[159]. لذلك، من الصعب تخيُّل أنَّ مسلسل الرعب في أوروبا في النصف الأول من القرن العشرين لا علاقة له بالانحلال والاضمحلال الإرادي للكنائس في النصف الثاني. فالمواطنون عجزوا عن الهجرة، ومن ثمَّ لم يكن أمامهم سوى طاعة دولهم القومية، التي استمرت في احتكار السلطة العامة على الكنائس. ولكن كان بوسعهم التوقف عن الذهاب إلى الكنائس، وقد انقطعوا عن ارتياد الكنائس بالفعل منذ ستينيات القرن العشرين.

إنَّ أفعال رجال مثل هتلر وفرانكو وستالين -التي كانت عنيفة ومُضلِّلة وشريرة- عزَّزت سيرورة نزع السحر والتحرُّر من الوهم، التي ألقت بظلالها على الثقافة الأوروبية في القرن العشرين. فأين كان الله في سجون جولاج وغرف الغاز، وفي «بلاد الدم»

التي شنَّ فيها هتلر وستالين حملات القتل الجماعي عن طريق التجويع المتعمَّد، والرمي بالرصاص، وعمليات القتل بالغاز لأربعة عشر مليونًا من المدنيين المُسالمين من عام 1933 حتى عام 1945؟[160]، ومع ذلك، فإنَّه بالرغم من تَرَاجُع الكاثوليكية والبروتستانتية بشكل كبير، إلَّا أنَّ نجمهما لم يأفل في أوروبا. فبعد أن عانت الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا من الهجوم المباشر والقمع العنيف للثورة، ضمنت اتفاقية البابا بيوس السابع مع نابليون في عام 1801 استقرارها المؤسسي، في حين أنَّ البابوات، خاصة بعد عام 1848، عارضوا بقوة كل شيء مرتبط بالتنوير والليبرالية السياسية، وتبنّوا عقلية الانغلاق المونتانيِّ المتطرف (ultramontane)[161]. المفارقة أنَّ هذا أدَّى -بدرجة ما- إلى حماية الكنيسة الرومانية الكاثوليكية مؤسسيًّا وفكريًّا من بعض وقائع العَلْمَنَة شديدة الوطأة في القرنين التاسع عشر والعشرين. ولكن في حبريَّة البابا ليو الثالث عشر (تولى البابوية بين عامَي1878-1903) بدأ القادة الكنسيون الكاثوليك في الانخراط بجديَّة في العالم الصناعي الحداثي، ومع انعقاد المَجْمَع الفاتيكاني الثاني في أوائل ستينيات القرن العشرين، تبنَّت الكاثوليكية الرومانية -رسميًّا وبحذر كبير- بعض الجوانب الجوهرية لحداثة ما بعد التنوير.

لم يمنع المَجْمَع الفاتيكاني الثاني، بل ربما أفضى بغير قصد أو نيَّة إلى الانهيار الديموغرافي للكاثوليكية الأوروبية في الثُلث الأخير من القرن العشرين. كما شارك في هذا الانهيار رجلان عاشا صدمات وفواجع منتصف القرن في أوروبا، وأصبحا فيما بعد، من خلال رحلاتهم وكتاباتهم وذيوع صيتهم، من أشهر باباوات الكنيسة. الرجل الأول هو يوحنا بولس الثاني الذي اعتذرَ في مناسبات عديدة (ولو أنَّ هذا الاعتذار غير كافٍ في نظر بعض المحلِّلين) عن الخطايا التي لا تُعد ولا تُحصى التي ارتكبها الكاثوليك على مر التاريخ المؤلم للكنيسة، لكن ما فات قد فات ولا سبيل إلى محو الشر من العالم، بل الصفح عنه. أمَّا الرجل الثاني فهو البابا بنديكتوس السادس عشر، الذي استخدم رسالته البابويَّة العامَّة الأولى لإعادة التأكيد والتَفكُّر في أحد ادِّعاءات الحقيقة المركزية في المسيحية: «الله محبَّة»[162].

لقد كان ثمة تواشج بين السياسة والأخلاق في المسيحية في اليونان القديمة وروما، وكذلك في أواخر العصور القديمة، وفي العصور الوسطى، وفي الحقبة الحديثة المبكرة. وبوصفها رؤية كَونيَّة مُمَأسَسة ومُكرَّسة، كانت المسيحية قبيل الإصلاح هي حاملة راية الأخلاق والفضائل والسِيَر الحَسَنَة في أوروبا. بيدَ أنَّ هيمنة الدول ذات السيادة على الكنائس وفصل السياسة عن الدين الذي أعقب ذلك يعني أيضًا فصل السياسة عن الأخلاق، أو بالأحرى الانتقال من أخلاق الخير المسيحية إلى أخلاق الحقوق العلمانية بالإضافة إلى التمييز بين المجالات العمومية والخصوصية بالتزامن مع خصخصة الدين. والتحليل التاريخي لهذه السيرورة ونتائجها هو موضوع الفصل الرابع.

هوامش الفصل الثالث

1. Mark Lilla, The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West (New York: Knopf, 2007), p55.; John T. Noonan Jr., The Lustre of Our Country: The American Experience of Religious Freedom (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998), pp8., 9.

2. ما لم يتبيَّن خلاف ذلك من السياق، فإنَّ مصطلح «علماني/زمني - secular» في هذا الفصل يحمل المعنى المؤسسي والرسمي لكلمة «غير الكنسي»، وليس المعنى الفكري أو الأيديولوجي لكلمة «لاديني» أو «مُعادٍ للدين»؛ ومن ثَمَّ فإنَّ «السلطات العلمانية/الزمنية» طيلة معظم التاريخ الأوروبي كانت سلطات مسيحية علمانية وغير كنسيَّة، تمارس السلطة في المجال العام، وليست سلطات مُلحدة أو غير مؤمنة.

3. عن امتداد حروب عصر الإصلاح إلى مطلع القرن الثامن عشر، وكذلك الطرائق المتعددة التي مورس بها التسامح الديني بشكل ملموس بين البروتستانت والكاثوليك بداية من القرن السادس عشر، انظر:

Benjamin J. Kaplan, Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe (Cambridge, Mass., and London: Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

4. انظر:

Perez Zagorin, How the Idea of Religious Toleration Came to the West (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2003).

انظر أيضًا: هوبز، توماس، **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم د. رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011.

5. Zagorin, Idea of Religious Toleration.

6. عن مركزية وعظ المسيح عن «ملكوت الله» -وهي عبارة غير موجودة في العهد القديم العبري وإما «نادرة أو غير موجودة» في الأسفار الأبوكريفية أو الأسفار القانونية الثابتة في العهد القديم، وأسفار العهد القديم المنحولة، ومخطوطات قُمران، ونصوص فيلو السكندري، وأعمال يوسيفوس فلافيوس، ومعظم ترجمات الإنجيل العبري- انظر:

John P. Meier, A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, vol2., Mentor, Message, and Miracles (New York: Doubleday, 1994), pp237.- 506.

وعن المركزية وكذلك التعقيد المتشعِّب لـ «ملكوت الله» في أقوال المسيح وأمثاله، انظر أيضًا:

E P. Sanders, The Historical Figure of Jesus (1993; Harmondsworth, U. K.: Penguin, 1995), pp169.-204, and James D. G. Dunn, Jesus Remembered, vol1. in Christianity in the Making (Grand Rapids, Mich., and Cambridge, U. K.: Eerdmans, 2003), pp383.-487.

7. ظهرت هذه الجملة، بصيغة مختلفة، مرتين في كلٍّ من إنجيل متى وإنجيل لوقا: انظر مت 10: 39، 16: 25؛ لو 9، 24، 17، 33.

8. فيما يتعلق بالطابع المعقَّد والمتفكِّك وغير المنهجي للعلاقة بين أحكام المسيح القانونية في إطار التقليد الحَبريِّ اليهودي في القرن الأول، ومقولاته الأخلاقية التي عزَّزت تلك الأحكام تارة ورفضتها تارة أخرى، انظر:

John P. Meier, A Marginal Jew, vol4., Law and Love (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2009).

يُبَيِّن المجلَّد الرابع من دراسة ماير، بناءً على أعمال بعض العلماء مثل جازا فيرميس، وجاكوب نيوسنر، وإي بي ساندرز، أنَّ طريقة الحياة المشتركة التي أمرَ بها المسيح كانت متجذِّرة بشكل واضح في التوراة، التي نَقَضَها بجرأة صادمة في كتابه. «إنَّ التوراة، والتوراة وحدها، هي التي تُشَكِّل الجسد المُتَخيَّل لـ«يسوع اليهودي»، لا يسوع الشرعي، ولا يسوع التاريخي». انظر المرجع نفسه، ص648.

9. عن العلاقة التبادلية المتواشجة بين الأخلاق المسيحية والممارسات الاجتماعية في المجتمعات المسيحية المبكرة، انظر التحليل الإثنوغرافي في:

Wayne A. Meeks, The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1993).

10. انظر:

Peter Brown, Poverty and Leadership in the Later Roman Empire (Hanover, N. H.: University Press of New England, 2001).

بسبب تركيزها على الفقراء، «في فترة العصور القديمة المتأخرة، لم تكن الصدقات المسيحية واليهودية مجرد شكل مألوف من أشكال الكرم من بين أشكال أخرى، مورست بحميَّة غير مسبوقة، لكنها لم تكن ممارسة استثنائية؛ بل كانت تحولاً جديدًا». انظر، المرجع نفسه، ص 6.

11. Eusebius, The History of the Church, trans. G. A. Williamson, rev. and ed. Andrew Louth (Harmondsworth, U. K.: Penguin, 1989), bk10., pp303.-333.

12. انظر:

Peter Brown, The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, a. d200.-1000 (Cambridge, Mass., and Oxford: Blackwell, 1996), pp140.-141.

تشير تعليقات براون إلى غريغوري العظيم، الذي كانت آراؤه لها تأثير كبير في الفكر والممارسات السياسية والأخلاقية اللاحقة في العصور الوسطى، لكنَّ غريغوري كان يعتمد على أفكار القديس أوغسطين وغيره من الكُتَّاب الآبائيين. في الطبعة الثانية من عمله، عبَّر براون بشكل مختلف عن نفس الفكرة مع الإشارة إلى غريغوري: «يجب استخدام هذه السلطة، باتضاع وبصيرة نافذة، من أجل نفع الناس». انظر:

Brown, Rise of Western Christendom, 2nd ed. (Malden, Mass., and Oxford: Blackwell, 2003), p209.

13. عن الانتشار المبكر للمسيحية عبر الشبكات الاجتماعية الحَضَريَّة، انظر:

Rodney Stark, Cities of God: The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome (San Francisco: HarperCollins, 2006). انظر أيضًا: Wayne A. Meeks, The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1983), esp. pp40.-50.

14. Eamon Duffy, Saints and Sinners: A History of the Popes (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1997), pp37.- 85; Thomas F. X. Noble, The Republic of St. Peter: The Birth of the Papal State, 680- 825 (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1984).

15. عن هذه المسألة انظر، على سبيل المثال:

Euan Cameron, The European Reformation (Oxford: Clarendon Press, 1991), pp21.- 23, 27-28.

16. «إنَّ الكاهن، سَيِّد النفوس، سواء كان أسقفًا، أو رجل دين أو رئيس دير، كما تصوِّره غريغوريوس العظيم، قد يكون أي شخص عامِّي متديِّن، أو أي سَيِّد تقيّ، أو أي ملك مسيحي. كلٌّ منهم، بطريقة مختلفة ولكن متماثلة بالكليَّة، فعل الشيء نفسه: لقد منحهم الله الفرصة لممارسة قوة الإقناع لصالح الغاية الوحيدة الحقيقية للمجتمع المسيحي، وهي خلاص النفوس». انظر:

Brown, Rise of Western Christendom, 1st ed., p143.

قبيل الإصلاح، قال إيراسموس للأمير المراهق تشارلز، الذي انتُخِبَ إمبراطورًا رومانيًّا مقدسًا، الشيء نفسه: «لا يتعيَّن على الأمير أن يمدح نفسه بهذه الطريقة: "فهذه الأمور تقع على الأساقفة، وليس عَليَّ". بل على الضد من ذلك، فهي تقع عليك، إذا كنت مسيحيًّا، وإذا لم تكن مسيحيًّا، فلن تقع عليك قطُّ». انظر:

Desiderius Erasmus, Institutio principis Christiani.... [1516], ed. O. Herding, in Erasmus, Opera omnia, series 4, vol1. (Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1974), p159./705-707.

17. Brian Tierney, The Crisis of Church and State, 1050- 1300 (1964; Toronto: University of Toronto Press, 1988), pp18.-19.

18. للاطلاع على مجموعتين قيِّمتين من المصادر الأساسية في الترجمة مع التحليل، انظر:

From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought, ed. Oliver O'Donovan and Joan Lockwood O'Donovan (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999), and Tierney, Crisis of Church and State.

19. إنَّها لمفارقة تاريخية (بالنظر إلى أفكار هويزنجا) الادِّعاء بأنَّه «في العصور الوسطى المتأخرة، ترسَّخَت استقامة العالم العلماني واستقلاليته، فصار الروحاني روحيًا حقًا، ولم يَعُدْ المُدَنَّس مُدَنِّسًا قطُّ». انظر:

Steven Ozment, The Age of Reform, 1250- 1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1980), p181.

كما ادَّعى بيرند مولر في مقال كلاسيكي أنَّه في المدن الإمبراطورية الحرة إبان العصور الوسطى المتأخرة «كان المجتمع المدني مُلتبسًا بـ"الديني" بطريقة غريبة عن طريقة تفكيرنا الحديثة». انظر:

Moeller, "Imperial Cities and the Reformation," in Moeller, Imperial Cities and the Reformation: Three Essays, ed. and trans. H. C. Erik Midelfort and Mark U. Edwards Jr. (1972; Durham, N. C.: Labyrinth Press, 1982), p46..

العبارة الأخيرة لمولر لافتة للنظر؛ فهي تقوِّض ادِّعائه الوصفي المُفْتَرَض، لأنَّ «الطريقة الحديثة في التفكير» التي يشير إليها هي نفسها نِتاج السيرورة التاريخية التي جرى تحليلها في هذا الفصل. والخلط المزعوم بين الدين والمجالات الأخرى للحياة البشرية ممكنٌ فقط بمجرد تصويره بوصفه متمايزًا وقابلاً للانفصال، الأمر الذي بدأ في عصر الإصلاح كنتيجة غير منشودة للخلافات الدينية والاضطرابات المرتبطة بها. للاطلاع على تحليل حديث ومهم للسيرورة التاريخية التي جرى من خلالها تمييز «الدين» عن بقية مجالات الحياة، وآثار هذه السيرورة على الخطاب المعاصر عن العلاقة بين السياسة والدين، انظر:

William T. Cavanaugh, The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict (New York: Oxford University Press, 2009), esp. pp57.-122.

20. عن الملك فيليب الرابع والبابا بونيفاس الثامن، انظر:

Tierney, Crisis of Church and State, pp172.-175; O'Donovan and O'Donovan, Irenaeus to Grotius, pp389.-390.

21. John Van Engen, "The Future of Medieval Church History," Church History 71 (2002): 492.

22. John A. Scott, Understanding Dante (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2004), pp143.-166; Cary J. Nederman, Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's "Defensor Pacis" (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1995); O'Donovan and O'Donovan, Irenaeus to Grotius, pp413.-452.

23. O'Donovan and O'Donovan, Irenaeus to Grotius, pp482.-513; Matthew Spinka, John Hus' Concept of the Church (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1966); Malcolm Lambert, Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation, 3rd ed. (Oxford: Blackwell, 2002), pp254.-257, 329330-; Francis Oakley, The Western Church in the Later Middle Ages (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1979), pp193.-200.

24. John Van Engen, Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Late Middle Ages (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008).

25. Bernard Guillemain, La politique bénéficiale du Pape Benoît XII, 1334- 1342 (Paris: H. Champion, 1952).

تَضاعَفَ عدد موظفي المجامع البابوية في أفينيون إلى أكثر من ثلاثة أضعاف، ليصبح أكثر من ستمائة فرد، مقارنةً بحجمه خلال فترة حكم البابا نيقولا الثالث (1277-1280). انظر: Oakley, Western Church, p46.

26. Gerd Tellenbach, The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century, trans. Timothy Reuter (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp69.-72; Duffy, Saints and Sinners, pp103.-111.

27. مكيافيلي، نيقولا، الأمير، ترجمة أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة 2004.

28. عن يوليوس الثاني، انظر: Christine Shaw, Julius II: The Warrior Pope (Oxford: Black-well, 1993). للاطلاع على محاورة إيراسموس المجهولة، المكتوبة بين عامَي1513-1514 والتي نُشِرَت في بداية عام 1517، انظر:

The "Julius Exclusus" of Erasmus, trans. Paul Pascal, intro. J. Kelley Sowards (Bloomington: Indiana University Press, 1968).

29. R. W. Southern, Western Society and the Church in the Middle Ages (Harmondsworth, U. K.: Penguin, 1970), pp159.- 165.

عن انتقادات بترارك لبابوية أفينيون، انظر:

Petrarch's Book without a Name: A Translation of the "Liber sine nomine," trans. Norman P. Zacour (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1973), quotation on 108.

30. David Burr, The Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century

after Saint Francis (University Park: Pennsylvania State University Press, 2001), pp196.-200; Bernard McGinn, Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil (New York: HarperCollins, 1994), pp172.- 176; Robert E. Lerner, "The Black Death and Western European Eschatological Mentalities," American Historical Review 86 (1981): 533552-.

31. عن النظرية المَجْمَعيَّة من منتصف القرن الثاني عشر إلى أواخر القرن الرابع عشر، انظر:

Brian Tierney, Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism, enlarged ed. (Leiden: E. J. Brill, 1998).

32. هذه الفقرة مأخوذة من:

Oakley, Western Church, pp223.- 231; Thomas M. Izbicki, Protector of the Faith: Cardinal Johannes de Turrecremata and the Defense of the Institutional Church (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1981), pp1.- 18; John Van Engen, "The Church in the Fifteenth Century," in Handbook of Eu ropean History, 1400- 1600: Late Middle Ages, Re naissance, and Reformation, ed. Thomas A. Brady Jr., Heiko A. Oberman, and James D. Tracy, vol1. (Leiden: E. J. Brill, 1995), pp318.-319; Duffy, Saints and Sinners, pp170.-176; Michael A. Mullett, The Catholic Reformation (London and New York: Routledge, 1999), p9.; Thomas A. Brady Jr., German Histories in the Age of Reformations, 1400- 1650 (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), pp80.- 86, 92- 93; J. N. D. Kelly, The Oxford Dictionary of the Popes (Oxford and New York: Oxford University Press, 1986), pp239.- 240, 241-243.

33. Paul E. Sigmund, Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963), pp220.-221, cited in Ozment, Age of Reform, p174.
34. Barbara McClung Hallman, Italian Cardinals, Reform, and the Church as Property, 1492-1563 (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985), p130.
35. Van Engen, "Church in the Fifteenth Century," in Handbook of European History, ed. Brady, Oberman, and Tracy, pp318.-319.
36. John Edwards, The Spain of the Catholic Monarchs, 1474- 1520 (Oxford: Blackwell, 2000), pp213.- 217.

37. عن بعض مقاصد الأمراء، انظر:

Mohr, 1991); Peter A. Dykema, "The Reforms of Count Eberhard of Württemberg: 'Confessionalization' in the Fifteenth Century," in Reformations Old and New: Essays on the Socio- economic Impact of Religious Change, c147.0-1630, ed. Beat A. Kümin (Aldershot, U. K.: Scolar Press, 1996), pp39.-56; William Bradford Smith, Reformation and the German Territorial State: Upper Franconia, 1300- 1630 (Rochester, N. Y.: University of Rochester Press, 2008), pp17.-58; on episcopal inertia, see Thomas A. Brady Jr., "The Holy Roman Empire's Bishops on the Eve of the Reformation," in Continuity and Change: The Harvest

of Late Medieval and Reformation History: Essays Presented to Heiko Oberman on his 70th Birthday, ed. Robert J. Bast and Andrew C. Gow (Leiden: E. J. Brill, 2000), pp21.-47, and F. R. H. Du Boulay, Germany in the Later Middle Ages (London: Athlone Press, 1983), pp187.-195.

38. Moeller, "Imperial Cities" in Moeller, Imperial Cities and the Reformation, ed. and trans. Midelfort and Edwards.

39. عن إقصاء الأساقفة من المدن، انظر:

J. Jeffrey Tyler, Lord of the Sacred City: The "Episcopus exclusus" in Late Medieval and Early Modern Germany (Leiden: E. J. Brill, 1999).

عن سيطرة المدن على الحياة الدينية بوجهٍ عام، انظر:

Francis Rapp, Réformes et réformation à Strasbourg: Église et société dans le diocèse de Strasbourg (1450-1525) (Paris: Éditions Ophrys, 1974), esp. pp410.-419; Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts, ed. Hartmut Boockmann (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994); Ronald K. Rittgers, The Reformation of the Keys: Confession, Conscience, and Authority in Sixteenth-Century Germany (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2004), pp18.-21.

عن المصليات الكنسيَّة في عصر ما قبل الإصلاح على وجه الخصوص، انظر:

Bernhard Neidiger, "Wortgottesdienst vor der Reformation: Die Stiftung eigener Predigtpfründen für Weltkleriker im späten Mittelalter," Rheinische Vierteljahrsblätter 66 (2002): 142-189.

40. انظر:

Bernd Moeller, "Religious Life in Germany on the Eve of the Reformation," in Pre- Reformation Germany, ed. Gerald Strauss (New York: Harper & Row, 1972), pp13.- 42, originally published as "Frömmigkeit in Deutschland um 1500," Archiv für Reformationsgeschichte 56 (1965): 3- 31; Berndt Hamm, "Normative Centering in the Fifteenth and Sixteenth Centuries: Observations on Religiosity, Theology, and Iconology," trans. John Frymire, in Hamm, The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety, ed. Robert J. Bast (Leiden: E. J. Brill, 2004), pp1.- 49; Eamon Duffy, The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England c140.0- c158.0, 2nd ed. (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2005).

41. بحسب تعبير مولر، «لقد أرادت السلطات الزمنية أن تظلَّ كاثوليكية ومنتمية إلى الكنيسة، سواء في المعتقد أو في الحياة العادية». انظر:

Moeller, "Imperial Cities," in Moeller, Imperial Cities and the Reformation, ed. and trans. Midelfort and Edwards, p49.

42. انظر:

Egidio de Viterbo, in Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, ed. Giovan Domenico Mansi et al., vol32. (Paris: H. Welter, 1901), col669.D.

عن جايلز فيتربو، انظر:

John W. O'Malley, Giles of Viterbo on Church and Reform: A Study in Renaissance Thought (Leiden: E. J. Brill, 1968).

43. تشير مقولة بيرندت هام «التأطير التنميطي» إلى «مسامتة كل من الدين والمجتمع لنقطة محورية معيارية ومرجعية وضابطة وشرعية» وتهدف إلى تسهيل تحليل الديمومة والتغيير من القرن الرابع عشر وحتى القرن السابع عشر. لقد كان «لاهوت التقوى» في القرن الخامس عشر «نمطيًّا» من حيث أنَّه اشتمل على معايير وقواعد وأدوات مساعدة في التوجيه لعيش حياة مسيحية حقيقية، واشتمل كذلك على «التأطير» من حيث أنَّ اختزال الموضوعات والمفاهيم حَصَلَ على المستوى الخطابي المحوري لما يكفل الخلاص؛ وهو الاختزال الذي أكَّد على آلام المسيح ومريم المُخَلِّصة، ورحمة الله وتوبة الإنسان. انظر:

Hamm, "Normative Centering," in Hamm, Reformation of Faith, pp2.-43, quotations at 3, 21-22.

44. عن لَمِّ الشمل الذي جرى التوصل إليه في مَجْمَع فيرارا-فلورنسا عام 1439، انظر: Izbicki, Protector, pp10.-12.

45. Lambert, Medieval Heresy, pp124.-126, 284370-323 ,287-.

46. Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung [1520], in WA, vol6. (Weimar: Hermann Böhlau, 1888), p417./24 (Luther's wordplay is "gewurm und geschwurm"); Luther, Ein Sendbrief an den Papst Leo X [1520], in WA, vol7. (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1897), p5./10- 11, 2729-.

عن الوقائع التي جرت بين أكتوبر 1517 ومايو 1521 التي دفعت لوثر إلى إنكار البابوية ورفض السلطة البابوية، انظر:

Scott H. Hendrix, Luther and the Papacy: Stages in a Reformation Conflict (Philadelphia: Fortress Press, 1981), pp22.- 136.

47. Luther, An den christlichen Adel, in WA, vol6., p412./2631-.

48. المرجع نفسه، ص 439-441، 441/13-14، 445-446، 447-448، 451-452. رفض لوثر للسلطة البابوية يشمل الرسالة بأكملها.

49. عن الرؤيا النبوئية عند لوثر وقناعته بأنَّ الشيطان، أمير هذا العالم، هيمنَ على العالم من أوائل القرن السادس عشر، انظر:

Heiko A. Oberman, Luther: Man between God and the Devil, trans. Eileen Walliser- Schwartzbart (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1989), esp. pp102.-109.

50. هذه فكرة رئيسية في كتاب:

Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen [1520], in WA, vol7. (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1897), pp20.-38.

51. انظر:

Luther, Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr gehorsam Schuldig sei [1523], in WA, vol11. (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1900), p262./12, 7-10.

52. عن هذه المسألة فيما يتعلق بالأخلاقيات الاجتماعية المفهومة على نطاق واسع، انظر:

R. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism, intro. Adam B. Seligman (1926; New Brunswick, N. J.: Transaction, 1998), pp99.-102.

53. Larissa Taylor, Soldiers of Christ: Preaching in Late Medieval and Reformation France (New York: Oxford University Press, 1992), p91..

54. "Das man in die bibel ader das helig worte Gotes bevel, darnach gerechtigkeit und urtell fellen, ursach, auf das man dem armen tu wie dem reichen. " "Die Mühlhäuser Artikel" [1524], in Flugschriften der Bauernkriegszeit, ed. Adolf Laube and Hans Werner Seiffert (Berlin: Akademie- Verlag, 1978), p80./116-13 ,4- (quotation at lines 1315-).

جاءت ستة اقتباسات من الكتاب المقدَّس مباشرة بعد هذا المقطع المقتبَس، وتتضمن المقالات الإحدى عشرة الموجزة عشرات المقاطع الأخرى.

55. "Die Zwölf Artikel," in Flugschriften der Bauernkriegszeit, ed. Laube and Seiffert, p28./1318-.

56. Thomas Müntzer, Hoch verursachte Schutzrede vnd antwwort wider das Gaistloße Sanfft lebende fleysch zü Wittenberg.... [1524], "Michael Gaismairs Tiroler Landesordnung" [1526], and Hans Hergot, Von der neuen Wandlung eines christlichen Lebens [1527], in Flugschriften der Bauernkriegszeit, ed. Laube and Seiffert, pp83.- 98, 139557-547 ,143-; Peter Blickle, The Revolution of 1525: The German Peasants' War from a New Perspective, trans. Thomas A. Brady Jr. and H. C. Erik Midelfort (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1981), pp145.- 154; Walter Klaassen, Michael Gaismair: Revolutionary and Reformer (Leiden: E. J. Brill, 1978); Tom Scott, "Hubmaier, Schappeler and Hergot on Social Revolution," in The Impact of the European Reformation: Princes, Clergy and People, ed. Bridget Heal and Ole Peter Grell (Aldershot, U. K.: Ashgate, 2008), pp17., 3236-.

رَفَضَ مونتسر صراحةً الفصل بين الجوانيِّ والبرانيِّ، أي بين الروح والجسد، وكانت هذه مسألة جوهرية عند لوثر. انظر:

Hans-Jürgen Goertz, Innere und äussere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers (Leiden: E. J. Brill, 1967), pp133.-149.

57. جادل هانز يورغن جورتس بأنَّ مناهضة الإكليروسيَّة كانت محور الإصلاح الألماني المبكر. انظر:

Goertz, Pfaffenhaß und groß Geschrei: Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517 bis 1529 (Munich: Beck, 1987).

انظر أيضًا المقالات الخاصة بالإصلاح الألماني المبكر في:

Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Eu rope, ed. Peter A. Dykema and Heiko A. Oberman (Leiden: E. J. Brill, 1993).

وللاطلاع على تناول خاص للعلاقة بين المكانة الاجتماعية ووجهات النظر المتباينة عن الإصلاح بين الكُتَّاب العلمانيين في الحركة الإنجيلية المبكرة، انظر:

Miriam Usher Chrisman, Conflicting Visions of Reform: German Lay Propaganda Pamphlets, 1519-1530 (Atlantic Highlands, N. J., and London: Humanities Press, 1996).

58. لا بُدّ أن نذكر هنا عمل بيتر بليك الكلاسيكي، الذي يجادل بأنَّ فهم الفلاحين للحرية المسيحية في بداية الإصلاح كان العنصر الحاسم الذي يميِّز نطاق وحتمية الانتفاضات في منتصف عشرينيات القرن السادس عشر عن تمردات الفلاحين من حركة «Bundschuh» في العقود السابقة. انظر: Blickle, Revolution of 1525, esp. pp155.- 161. انظر أيضًا:

Blickle, Communal Reformation: The Quest for Salvation in Sixteenth- Century Germany, trans. Thomas Dunlap (Atlantic Highlands, N. J., and London: Humanities Press, 1992); Heiko A. Oberman, "The Gospel of Social Unrest," in The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986), esp. pp170.-173; Tom Scott and Bob Scribner, "Introduction" to The German Peasants' War: A History in Documents (Atlantic Highlands, N. J., and London: Humanities Press, 1991), pp1.- 64; Peter Matheson, The Imaginative World of the Reformation (Minneapolis: Fortress Press, 2001), esp. pp65.- 76; Hans-Jürgen Goertz, "Karlstadt, Müntzer and the Reformation of the Commoners, 1521- 1525," in A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521- 1700, ed. John D. Roth and James M. Stayer (Leiden: E. J. Brill, 2007), pp1.- 44.

59. عن المدن والأقاليم الإمبراطورية بوجهٍ عام، انظر:

Christopher Ocker, Church Robbers and Reformers in Germany, 1525- 1547: Confiscation and Religious Purpose in the Holy Roman Empire (Leiden: E. J. Brill, 2006).

انظر أيضًا:

Henry J. Cohn, "Church Property in the German Protestant Principalities," in Politics and Society in

Reformation Europe: Essays for Sir Geoffrey Elton on His Sixty- Fifth Birthday, ed. E. I. Kouri and Tom Scott (London: Macmillan, 1987), pp158.- 187; and Walter Ziegler, "Reformation und Klosterauflösung: Ein ordensgeschichtlicher Vergleich," in Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, ed. Kaspar Elm (Berlin: Duncker & Humblot, 1989), pp585.- 614; on Strasbourg in particular, see Thomas A. Brady Jr., Protestant Politics: Jacob Sturm (1489-1553) and the German Reformation (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1995), pp170.-174.

60. للاطلاع على دراسة كلاسيكية عن قمع هنري الثامن للأديرة، انظر:

The classic study of the Henrician suppression of the monasteries is David Knowles, The Religious Orders in England, vol3., The Tudor Age (Cambridge: Cambridge University Press, 1959), pp268.-417.

انظر أيضًا:

Joyce Youings, The Dissolution of the Monasteries (London: Allen & Unwin, 1971); Ethan H. Shagan, Popular Politics and the English Reformation (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp162.-196; Richard Rex, Henry VIII and the English Reformation, 2nd ed. (Houndmills, U. K.: Palgrave, 2006), pp45.-55; and Geoffrey Moor house, The Last Divine Office: Henry VIII and the Dissolution of the Monasteries (New York: BlueBridge, 2009).

61. للاطلاع على نظرة عامة حديثة، انظر:

Ralf Klötzer, "The Melchiorites and Münster," in Companion to Anabaptism and Spiritualism, ed. Roth and Stayer, pp217.-256.

عن ردود الفعل المباشرة على مونستر من قِبل كل من الكاثوليك والإصلاحيين الحاكمين البروتستانت، انظر:

Sigrun Haude, In the Shadow of "Savage Wolves": Ana-baptist Münster and the German Reformation during the 1530s (Boston: Humanities Press, 2000).

62. Werner O. Packull, Hutterite Beginnings: Communitarian Experiments during the Reformation (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1995); John S. Oyer, Lutheran Reformers against Anabaptists: Luther, Melanchthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany (The Hague: Martinus Nijhoff, 1964); S. Zijlstra, Om de ware gemeente en de oude gronden: Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden, 15311675- (Hilversum: Verloren; Leeuwarden: Fryske Akademy, 2000); James A. Stayer, "Pilgram Marpeck and the Austerlitz Brethren: A 'Disappeared' Anabaptist Denomination," Mennonite Life 64 (Summer 2010), online edition, http: //www. bethelks. edu/ mennonitelife/2010/pilgram. php (accessed 5 February 2011); Companion to Anabaptism and Spiritualism, ed. Roth and Stayer.

63. تشمل القرى السويسرية التي تَعَمَّدَ فيها غالبية المواطنين بوصفهم من القائلين بتجديد المعموديَّة في عام 1525 قرية هالو وقرية الدشوت. وغداة طرده من الإقليم، كان بالتازار هوبماير هو زائد حركة إنشاء تجديد المعموديَّة في نيكولسبورغ في 1526-1527، قبل قمع المعارضة الدينية داخل الإقليم في عهد الإمبراطور فرديناند الأول. انظر:

James A. Stayer, The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods (Montreal and Kingston, Ont.: McGill-Queen's University Press, 1991), pp63.- 64, 139-141.

64. للاطلاع على تلك الفترة وحتى عام 1580، انظر:

George Hunston Williams, The Radical Reformation, 3rd ed. (Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Studies Publishers, 1992).

للاطلاع على وقائع القرن السابع عشر، انظر:

Leszek Kołakowski, Chrétiens sans église: La conscience religieuse et le lien confessional au XVIIe siècle, trans. Anna Posner (Paris: Gallimard, 1969).

65. عن تأثير كالفن في السياسة في جنيف، انظر:

William G. Naphy, Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation, 2nd ed. (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2003).

66. انظر:

Alain Tallon, Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVIe siècle: Essai sur la vision gallicane du monde (Paris: Presses Universitaires de France, 2002), and Jotham Parsons, The Church in the Republic: Gallicanism and Political Ideology in Renaissance France (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2004).

67. انظر:

Robert Bireley, The Refashioning of Catholicism, 1450-1700: A Reassessment of the Counter Reformation (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1999), p83.

68. انظر:

Patrick Williams, Philip II (Houndmills, U. K.: Palgrave, 2001), p73.

«لقد رأى أنَّ البابا لا سلطة له ولا نفوذ فيما يتعلق بشؤون الكنيسة الإسبانية». عن موقف الملك فيليب وأفعاله فيما يتعلق بالمَجْمَع الترايدنتيني وإدارة الشؤون الكنسية الإسبانية، انظر:

Helen Rawlings, Church, Religion and Society in Early Modern Spain (Houndmills, U. K.: Palgrave,

2002), pp55.- 77, and Henry Kamen, Philip II of Spain (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1997), pp103.-105.

69. عن سيرورة «أقْلَمَة» (territorialization) الكنيسة الكاثوليكية في ظل الحُكّام العلمانيين إبان عصر الإصلاح ومساعي المفكرين اليسوعيين لمعالجتها من خلال السلطة البابوية على الشؤون الدنيوية، انظر:

Harro Höpfl , Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c154.0-1630 (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp339.-365.

70. صدرت الرسالة البابوية «غَيْرَة لبيت الرب» (*Zelo domus Dei*) احتجاجًا على شروط معاهدة ويستفاليا في 20 أغسطس 1650، ولكن جرى تأجيلها إلى 26 نوفمبر 1648 لتسمح بانفراجة قانونية دون المخاطرة بالنتيجة السياسية للحرب التي أرادتها البابوية. انظر:

Robert Bireley, The Jesuits and the Thirty Years War: Kings, Courts, and Confessors (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp255.-256.

انظر أيضًا:

Peter H. Wilson, The Thirty Years War: Europe's Tragedy (Cambridge, Mass., and London: Belknap Press of Harvard University Press, 2009), p754.

للاطلاع على نظرة موجزة عن قمع المجتمع اليسوعي في ظلّ غياب الأبحاث العلمية الرصينة عن هذا الموضوع، انظر:

Jonathan Wright, "The Suppression and Restoration," in The Cambridge Companion to the Jesuits, ed. Thomas Worcester (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp263.- 272.

وكذلك المقالات ذات الصلة في الجزء السادس من كتاب:

The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540- 1773, ed. John W. O'Malley et al. (Toronto: University of Toronto Press, 2006).

71. انظر على سبيل المثال:

Joseph Leo Koerner, The Reformation of the Image (Chicago: University of Chicago Press, 2004).

ثمّة مثال آخر، أكثر تأثيراً في تاريخ العصور الوسطى منذ نشره لأول مرة في عام 1987؛ وهو كتاب:

R. I. Moore, The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950-1250, 2nd ed. (Malden, Mass., and Oxford: Blackwell, 2007).

72. Patrick Collinson, The Elizabethan Puritan Movement (1967; Oxford: Clarendon Press, 1990), pp177.- 207, 385467-.

73. John Bossy, Christianity in the West, 14001700- (Oxford: Oxford University Press, 1987), pp153.-161.

74. عن مؤامرة البارود، انظر:

Mark Nicholls, Investigating Gunpowder Plot (Manchester: Manchester University Press, 1991).

يُقدِّم جيمس شارب سردية واضحة عن المؤامرة وانكشافها في كتابه:

Remember, Remember: A Cultural History of Guy Fawkes Day (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2005), pp38.-69.

كما تحدث مايكل كويستير عن المؤامرة ووضعها داخل سياقها في الدراسة الأكثر شمولاً وتطوراً عن سياسات المتمردين الإنجليز في القرن السادس عشر ومطلع القرن السابع عشر، انظر:

Questier, Catholicism and Community in Early Modern England: Politics, Aristocratic Patronage and Religion, c155.0-1640 (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp279.- 286.

75. Mack P. Holt, The French Wars of Religion, 15622 ,1629-nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp182.-194.

76. للاطلاع على دراسة حديثة عن أنصار نظام الكنيسة- الدولة، انظر:

Austin Woolrych, Britain in Revolution, 1625-1660 (Oxford: Oxford University Press, 2002).

عن الراديكالية الدينية إبان الثورة الإنجليزية، انظر:

Christopher Hill, The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution (Harmondsworth, U. K.: Penguin, 1972); Radical Religion in the English Revolution, ed. J. F. McGregor and Barry Reay (London and New York: Oxford University Press, 1984); Nicholas McDowell, The English Radical Imagination: Culture, Religion, and Revolution, 1630-1660 (Oxford: Clarendon Press, 2003); and Ann Hughes, Gangraena and the Struggle for the English Revolution (Oxford: Oxford University Press, 2004).

77. عن التغيرات الدينية والسياسية في إنجلترا خلال هذه العقود، انظر:

Christopher Haigh, English Reformations: Religion, Politics, and Society under the Tudors (Oxford: Clarendon Press, 1993), and Peter Marshall, Reformation England, 1480- 1642 (London: Hodder Arnold, 2003), pp35.-119.

عبارة «مناضل كنيسة آل تيودور» مُقْتَبَسَة من كتاب:

Diarmaid MacCulloch, Tudor Church Militant: Edward VI and the Protestant Reformation (London: Allen Lane, 1999).

78. كانت آراء إغناطيوس لويولا في كتاب «*أُسس المجتمع اليسوعي*» امتدادًا للفكرة التقليدية القائلة بأنَّ السلطات الزمنية العلمانية ذات المكانة التراتبيَّة الجيدة، مثل السلطات الكنسية، أسهمت في خلاص أجساد المسيحيين وأرواحهم. ونظرًا لأنَّ الحُكَّام الأقوياء يمكنهم تحقيق الكثير من أجل خلاص الأرواح المتجسِّدة أكثر مما يمكن للعامَّة من الرجال والنساء، فقد اعتقد إغناطيوس أنَّه يجب تركيز انتباه اليسوعيين عليهم بشكل خصوصي: «يجب اعتبار المساعدة الروحية التي تُعطى لأصحاب النفوذ والسلطة أكثر أهمية؛ لأنَّها خيرٌ عام أكثر شمولية. وهذا يَصحُّ سواء كان هؤلاء الأشخاص علمانيين مثل الأمراء أو اللوردات أو القضاة أو وزراء العدل، أو إذا كانوا رجال دين مثل الأساقفة». انظر:

Ignatius Loyola, The Constitutions of the Society of Jesus [1558], trans. George E. Ganss (St. Louis: Institute of Jesuit Resources, 1970), 72., p275.

هذه الفكرة والأفعال التي ألهمتها ضرورية لفهم انخراط اليسوعيين في الشؤون السياسية في أوروبا إبان الحقبة الحديثة المبكرة. عن العلاقة بين أفكارهم السياسية وهذه المشاركات، انظر:

Höpfl, Jesuit Political Thought.

79. انظر:

Canons and Decrees of the Council of Trent [1564], trans. H. J. Schroeder (St. Louis: Herder, 1941), pp308.- 324, 329-331 (Latin); 29-46, 51-53 (English), esp sessions 6 (justification) and 71. (sacraments in general).

80. هذه المسألة غَفَلَ عنها العلماء الذين يعتقدون أنَّ المسيحية الواقعية، المتسامحة إلى حد ما التي سادت في جمهورية هولندا في القرن السابع عشر، هي التي شَكَّلَت المسيحية «غير الطائفية» أو «غير المَذْهَبيَّة». انظر على سبيل المثال:

Benjamin J. Kaplan, Divided by Faith, and Calvinists and Libertines: Confession and Community in Utrecht, 1578- 1620 (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp261.- 304, and Willem Frijhoff, "Dimensions de la coexistence confessionnelle," in The Emergence of Tolerance in the Dutch Republic, ed. C. Berkvens- Stevelinck, J. Israel, and G. H. M. Post-humus Meyjes (Leiden: E. J. Brill, 1997), pp213.- 237.

81. للاطلاع على الحُجَّة القائلة بأنَّ النزعة الانشقاقيَّة القائلة بتجديد المعمودية كانت نتيجة لفشل محاولة ثورة 1525، التي شارك فيها العديد من القائلين بتجديد المعمودية، وليست نتيجة موقف سِلمي مبدئي على غرار كونراد جريبل، انظر:

James A. Stayer, "Anabaptists and Future Anabaptists in the Peasants' War," in Stayer, German Peasants' War, pp61.- 92; C. Arnold Snyder, Anabaptist History and Theology: An Introduction (Kitchener, Ont.: Pandora Press, 1995), pp58.-63.

82. للاطلاع على أمثلة عن هذه المواءمات والتوفيقات، انظر:

John Oyer, "Nicodemites among Württemberg Anabaptists," MQR 71 (1997): 487-514; Mark Furner, "Lay Casuistry and the Survival of Later Anabaptists in Bern," MQR 75 (2001): 429- 470; Hans- Jürgen Goertz, "Nonconformists on the Elbe River: Pious, Rich, and Perplexed. Four Hundred Years of Mennonites in Hamburg and Altona," MQR 76 (2002): 413-430; John D. Roth, "Marpeck and the Later Swiss Brethren, 1540-1700," in Companion to Anabaptism and Spiritualism, ed. Roth and Stayer, pp347.-388; and Michael Driedger, "Anabaptists and the Early Modern State: A Long- Term View," in ibid., pp507.-544.

83. أنا ممتن لديفيد لوثي وجون روث وأرنولد سنايدر على المحادثات الرائعة بشأن هذه المسألة.

84. انظر: (Mullett, Catholic Reformation, p8) للاطلاع على التعليق على المنشور البابوي الإصلاحي للبابا ليو العاشر (1514) «*Supernae dispositionis arbitrio*» وترجمته الإنجليزية، هذا المنشور الذي صدر أثناء مجمع لاتران الخامس، وللاطلاع كذلك على خطة إصلاح الكنيسة، انظر:

John C. Olin, The Catholic Reformation: Savonarola to Ignatius Loyola. Reform in the Church, 1495-1540 (New York: Harper & Row, 1969), pp54.-64, 182-197.

85. Martin Bucer, De regno Christi Iesu servatoris nostri, libri II.... (Basel: Johannes Oporinus, 1557), bk2., chap57., p227.

عن الفترة التي قضاها بوسر في المنفى في إنجلترا من أبريل 1549، بعد حرب شمال كالديك ومعاهدة أوغسبورغ، حتى وفاته في 28 فبراير 1551، انظر:

Martin Greschat, Martin Bucer: A Reformer and His Times, trans. Stephen E. Buck-walter (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2004), pp227.- 249, with discussion of De regno Christi at 239-245.

86. للاطلاع على بعض الأمثلة، انظر:

Geoffrey Parker, "Success and Failure in the First Century of the Reformation," Past and Present 136 (1992): 69- 77; Simon Ditchfield, " 'In Search of Local Knowledge': Rewriting Early Modern Italian Religious History," Cristianesimo nella storia 19: 2 (1998): 255- 296; Marc Forster, Catholic Revival in the Age of the Baroque: Religious Identity in Southwest Germany (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Charles H. Parker, Faith on the Margins: Catholics and Catholicism in the Dutch Golden Age (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2008).

هذه الأمثلة تتعلق بأوروبا فقط، ولكن بالطبع هناك مجموعة هائلة من التفاعلات المعقَّدة بين التقاليد المحلية والكاثوليكية، والتي تُعَدُّ سِمة من سِمات الأقاليم في آسيا وخاصة الأمريكتين حيث تأسست الكنيسة الرومانية جنبًا إلى جنب مع المستعمرات الإسبانية والبرتغالية والمراكز التجارية خلال القرن السادس عشر.

87. Brown, Rise of Western Christendom, 2nd ed., pp207.-213.

88. Tyndale's New Testament [1534 ed], trans. William Tyndale, ed. David Daniell (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1989), p244.

89. عن قمع الهرطقة المسيحية في عصر الإصلاح بين النظرية والتطبيق، انظر:

Brad S. Gregory, Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Eu rope (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1999), pp74.- 96.

للاطلاع على نظرة عامة من العصور القديمة المتأخرة وصولاً إلى العصور الوسطى، انظر:

Zagorin, Idea of Religious Toleration, pp14.- 45.

وللاطلاع على إنجلترا في الحقبة الحديثة المبكرة، انظر تحليل الكسندرا والشام لـ«الإصلاح الأخوي والعنف المقدّس» في:

Charitable Hatred: Tolerance and Intolerance in England, 1500-1700 (Manchester and New York: Manchester University Press, 2006), pp39.- 105, 39.

90. انظر:

Bruce Gordon, The Swiss Reformation (Manchester: Manchester University Press, 2002), pp122.- 140; Brady, Protestant Politics, pp292.-370, and German Histories, pp220.- 228; Holt, French Wars of Religion; Robert J. Knecht, The French Civil Wars (Harlow, U. K.: Longman, 2000); Geoffrey Parker, The Dutch Revolt (1977; Harmondsworth, U. K.: Penguin, 1981); The Origins and Development of the Dutch Revolt, ed. Graham Darby (London and New York: Routledge, 2001); Wilson, Thirty Years War; and Woolrych, Britain in Revolution.

91. Blaise Pascal, Pensées [1670], in Pascal, Oeuvres complètes, ed. Louis Lafuma (Paris: Éditions du Seuil, 1963), no172., p523., electronic edition (Charlottesville, Va.: Intelex, 2006).

92. Peter Brown, "St. Augustine's Attitude to Religious Coercion," Journal of Roman Studies 54 (1964): 107- 116; Brown, Rise of Western Christendom, 2nd ed., pp207.-213.

93. انظر:

Parker, Dutch Revolt, pp154.-155; Kaplan, Divided by Faith, p242.

للاطلاع على نفس الظاهرة عبر حدود الإمبراطورية الرومانية المقدّسة، انظر:

Nicole Grochowina, "Confessional Indifference in East Frisia," Reformation and Re naissance Review 17: 1 (2005): 111-124; Grochowina, "Grenzen der Konfessionalisierung—Dissidentum und konfessionelle Indifferenz im Ostfriesland des 16. und 17. Jahrhunderts," in Interkonfessionalität— Transkonfessionalität—binnenkonfessionelle Pluralität, ed. Kaspar von Greyerz et al. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2003), pp48.- 72.

94. عن المؤسسات والثقافة الدينية للكاثوليكية الفرنسية في القرن الثامن عشر، انظر:

John McManners, Church and Society in Eighteenth-Century France, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1998).

95. Eamon Duffy, Fires of Faith: Catholic England under Mary Tudor (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2009), pp7., 79.

96. Gregory, Salvation at Stake; see also Martyrdom in an Ecumenical Perspective: A Mennonite- Catholic Conversation, ed. Peter C. Erb (Kitchener, Ont.: Pandora Press, 2007).

97. Balthasar Hubmaier, Von ketzern und iren verbrennern.... [1524], in Hubmaier, Schriften, ed. Gunnar Westin and Torsten Bergsten, vol9. in QGT (Gütersloh: Gerd Mohn, 1962), pp95.- 100; and Roland H. Bainton, "The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the Sixteenth Century," Church History 1 (1932): 6789-.

98. يظلُّ التاريخ الفكري الأكثر شمولاً عن التسامح الديني في عصر الإصلاح هو كتاب:

Joseph Lecler, Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme, 2 vols. ([Paris:] Aubier, 1955).

لكن انظر أيضًا:

Zagorin, Idea of Religious Toleration; Henry Kamen, The Rise of Toleration (New York: McGraw- Hill, 1967).

انظر أيضًا المقالات في:

Tolerance and Intolerance in the European Reformation, ed. Ole Peter Grell and Bob Scribner (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

في الكاثوليكية الرومانية، أهم وثائق مَجْمَع الفاتيكان الثاني هي *كرامة الإنسان - بيان في الحرية الدينية (Dignitatis humanae)*، انظر:

Documents of Vatican II, ed. Austin P. Flannery (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1975), pp799.-812.

99. عن لعن الْكَتَبَةِ والْفَرِّيسِيِّينَ، انظر: متى 3، 7 متى 12، 34؛ متى 15، 7 متى 22، 18؛ متى 23: 13- 17، 19، 23- 29، 33؛ مر 7: 6، عن طرد الصَّيَارِفِ من الْهَيْكَلِ، انظر: متى 21: 12-13؛ مر 11، 15-17؛ لو 19، 45-46؛ ويوحنا 2: 15-16.

100. عن العدد التقريبي لعمليات الإعدام القضائية بتهمة الهرطقة أو الخيانة الدينية في عصر الإصلاح، انظر: Gregory, Salvation at Stake, p6.

101. انظر:

Moderate Voices in the European Reformation, ed. Luc Racaut and Alec Ryrie (Aldershot, U. K.: Ashgate, 2005).

انظر أيضًا:

Conciliation and Confession: The Struggle for Unity in the Age of Reform, 1415-1648, ed. Howard P. Louthan and Randall C. Zachman (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2004).

102. Cavanaugh, Myth of Religious Violence, pp130.-141, 183194-.

103. المرجع نفسه، ص 123-180. في حجته عن أهمية «أسطورة الخَلْق في حروب الدين» في بناء «أسطورة العنف الديني» في الليبرالية الحديثة، يُقرُّ ويليام كافانو بأنَّ عنف عصر الإصلاح شمل

الأشخاص الذين يتصرفون بطرائق متواشجة مع التزاماتهم الدينية، لكنه يوضح أنَّه لا يمكن تحديد «الدين» وإلقاء اللوم عليه إلاَّ بطريقة رجعيَّة لم تعد صالحة لهذا العصر، كما لو كان «الدين» شيئًا منفصلاً وقابلاً للانفصال عن السلطة السياسية والعلاقات الاجتماعية والثقافة خلال القرن السادس عشر، عوضًا عن الانفصال التدريجي عنها منذ عصر الإصلاح ونتيجةً له. يجادل كافانو أنَّه من خلال إلقاء اللوم على «الدين» في عنف عصر الإصلاح، فإنَّ الأيديولوجية السياسية الليبرالية الحديثة تعيد تدوير أسطورتها الأصلية من أجل وضع الدولة العلمانية الحديثة في دور المُخَلِّص المجتمعي وصرف الانتباه بعيدًا عن عنفها الشرعي والتوفيقي في ظاهره.

104. عن التأثيرات الهائلة والمتنوِّعة لحرب الثلاثين عامًا على وجه الخصوص، انظر:

Theodore K. Rabb, The Struggle for Stability in Early Modern Europe (New York: Oxford University Press, 1975), pp116.-145.

105. انظر:

J. C. D. Clark, En glish Society, 1660- 1832: Religion, Ideology and Politics during the Ancien Regime, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); McManners, Church and Society.

عن الملك كارلوس الثالث، انظر:

Nigel Aston, Christianity and Revolutionary Europe, c175.0- 1830 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp156., 165- 167.

عن إجراءات إنشاء كنيسة كاثوليكية ألمانية أكثر قومية وولاءً من الناحية العقائدية لروما ولكنها أكثر اعتمادًا على السلطة القضائية في القرن الثامن عشر، انظر:

Michael Printy, Enlightenment and the Creation of German Catholicism (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

106. John Brewer, The Sinews of Power: War, Money and the English State, 16881783- (New York: Knopf, 1989).

107. Henry D. Rack, Reasonable Enthusiast: John Wesley and the Rise of Methodism, 3rd ed. (London: Epworth Press, 2002); Adrian Burdon, Authority and Order: John Wesley and His Preachers (Aldershot, U. K.: Ashgate, 2005).

عن الانتشار الهائل للنزعة المنهجيَّة (الميثودية) في الولايات المتحدة بعد عام 1790، انظر:

Mark A. Noll, America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln (New York: Oxford University Press, 2002), pp168.- 170, 180- 181, 330- 341, and Nathan O. Hatch, The Democratization of American Christianity (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1989), pp81.-93.

108. R. R. Palmer, Catholics and Unbelievers in Eighteenth-Century France (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1947), p225.

مع الإشارة إلى:

Albert Monod, De Pascal à Chateaubriand: Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802 (Paris: F. Alcan, 1916).

109. انظر:

Aston, Christianity and Revolutionary Eu rope, pp134.-171.

110. Emergence of Tolerance, ed. Berkvens-Stevelinck et al. ; Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age, ed. R. Pochia Hsia and H. F. K. van Nierop (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); Zijlstra, Ware gemeente; Parker, Faith on the Margins; Miriam Bodian, Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam (Bloomington: Indiana University Press, 1997); Kaplan, Divided by Faith, pp172.-176, 237324-321 ,243-241 ,239-.

111. William Temple, Observations upon the United Provinces of the Netherlands (London: A. Maxwell for Sa. Gellibrand, 1673), p181..

112. عن مدى اعتماد التعايش الطائفي في الجمهورية الهولندية على السلطات السياسية التي كانت «شديدة الاستبدادية» في ممارسة السياسات الدينية التي تضم «نظامًا انضباطيًّا صارمًا وقدرًا كبيرًا من الهندسة الاجتماعية»، انظر:

Joke Spaans, "Religious Policies in the Seventeenth- Century Dutch Republic," in Calvinism and Religious Toleration, ed. Po-chia Hsia and van Nierop, pp72.- 86, 86.

وصف تيمبل هيمنة القضاة الذين منحوا الطوائف الحق في العبادة علنًا، «شريطة أن يتم تعيين مسؤول واحد أو أكثر يمتلك حق حضور جميع تجمُّعاتهم، ليكون بمثابة الرقيب والشاهد على كل تصرُّف أو عظة، وهذا الرقيب سيؤخَذ بشهادته بشأن أي شيء يحصل لإلحاق الضرر بالدولة، وفي هذه الحالة تكون القوانين وأحكام الإعدام صارمة مثل تلك المتعلقة بأي جرائم مدنية». انظر، المرجع نفسه، ص 178-179.

113. Temple, Observations, p183.

114. عن تصوير «الدين» كمقولة تحليلية مُجرَّدة في إنجلترا في أواخر القرنين السابع عشر والثامن عشر، انظر:

Peter Harrison, "Religion" and the Religions in the English Enlightenment (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Harrison builds on the classic work by Wil Cantwell Smith, The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind (New York: Macmillan, 1963).

كلٌّ من هاريسون وسميث مهمَّان لحُجَّة كافانو في كتابه *«أسطورة العنف الديني»*.

115. John Rawls, Political Liberalism, expanded ed. (1993; New York: Columbia University Press, 2005), pp13., 175.

116. عن الولايات المتحدة، انظر:

James B. Twitchell, Shopping for God: How Christianity Went from in Your Heart to in Your Face (New York: Simon & Schuster, 2007).

انظر أيضًا:

Wade Clark Roof, Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1999)

وكذلك أعمال روبرت واثنو، مثل:

The Restructuring of American Religion (Princeton, N. J.: Prince ton University Press, 1988), After Heaven: Spirituality in America since the 1950s (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998), and After the Baby Boomers: How Twenty-and Thirty- Somethings Are Shaping the Future of American Religion (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2007).

عن الطابع الاستهلاكي الانتقائي للخيارات الدينية للطلاب في سن الجامعة وغيرهم من الشباب في العشرينات من العمر، انظر:

Christian Smith with Patricia Snell, Souls in Transition: The Religious and Spiritual Lives of Emerging Adults (New York: Oxford University Press, 2009).

للاطلاع على مثال عن الدعوة المقصودة إلى وضع استراتيجيات خاصة بالتسويق لجذب أعضاء الكنيسة، انظر:

Richard L. Reising, Church Marketing 101: Preparing Your Church for Greater Growth (Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 2006).

117. انظر:

Kaplan, Divided by Faith, pp171.-197.

عن الكنائس السرية الكاثوليكية في الجمهورية الهولندية، انظر:

Parker, Faith on the Margins, pp51-53.

118. Thomas Jefferson, Notes on the State of Virginia [1781], ed. William Peden (1954; Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982), p159.

119. John Locke, "An Essay on Toleration" [1667], in Locke, Political Essays, ed. Mark Goldie (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp137., 136.

120. لوك، جون، **رسالة في التسامح**، ترجمة منى أبو سنة، تقديم ومراجعة مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1997.

121. Jan de Vries and Ad van der Woude, The First Modern Economy: Success, Failure, and Perseverance of the Dutch Economy, 1500- 1815 (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

للاطلاع على نقد لحجتهما القائمة على انهيار الاقتصاد الهولندي في العصر الذهبي والافتقار إلى هوية قومية هولندية إبان الحقبة الحديثة المبكرة مماثلة لهوية إنجلترا، انظر:

Liah Greenfeld, The Spirit of Capitalism: Nationalism and Economic Growth (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2001), pp59.- 104.

122. Simon Schama, The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age (New York: Knopf, 1987); de Vries and van der Woude, First Modern Economy; Harold J. Cook, Matters of Exchange: Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2007).

123. Consumption and the World of Goods, ed. John Brewer and Roy Porter (London and New York: Routledge, 1993); John Brewer, The Pleasures of the Imagination: English Culture in the Eighteenth Century (Chicago: University of Chicago Press, 1997); Jan de Vries, The Industrious Revolution: Consumer Behavior and the Household Economy, 1650 to the Present (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Colin Campbell, The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism (Oxford: Blackwell, 1987); James Twitchell, Lead Us into Temptation: The Triumph of American Materialism (New York: Columbia University Press, 1999).

124. عن آراء ماديسون بشأن التسامح الديني، انظر:

Noonan, Lustre of Our Country, pp61.-91, and Garrett Ward Sheldon, The Political Philosophy of James Madison (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 2001), pp27.-36.

عن وثيقة «*Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments*» الشهيرة والمؤثرة لجيمس ماديسون، والتي قُدِّمَت إلى الجمعية العامة بولاية فيرجينيا في 20 يونيو 1785، انظر:

James Madison, Writings, ed. Jack N. Rakove (New York: Library of America, 1999), pp29.- 36. Steven Waldman considers Madison along with Franklin, Adams, Jefferson, and Washington in Founding Faith: Providence, Politics, and the Birth of Religious Freedom in America (New York: Random House, 2008).

125. للاطلاع على نص الوثيقة التي قدَّمها جيفرسون، انظر:

Thomas Jefferson, Writings, ed. Merrill D. Peterson (New York: Library of America, 1984), pp346.- 348.

عن التعقيدات والانقسامات الأيديولوجية العميقة التي تكمن وراء الجدل حول التعديل الأول للدستور الأمريكي، ومدى استياء ماديسون من الشكل الذي جرت الموافقة عليه في الأخير، انظر:

David Sehat, The Myth of American Religious Freedom (New York: Oxford University Press, 2011), pp45.-50.

126. انظر:

Noonan, Lustre of Our Country, pp61.-62 (italics in original).

«على الرغم من أنَّ التعددية الدينية الأمريكية في القرن الثامن عشر لم تتجاوز التعددية الموجودة في جميع أنحاء أوروبا، فإنَّه بحلول عام 1760 لم يكن لها مثيل في أي مجتمع أوروبي».

Jon Butler, Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1990), p174..

127. Sehat, Myth of American Religious Freedom, pp15.-29.

128. انظر:

Steven D. Smith, Foreordained Failure: The Quest for a Constitutional Principle of Religious Freedom (New York: Oxford University Press, 1995), pp17.- 34; Philip Hamburger, Separation of Church and State (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2002), p213..

الحاصل أنَّه «عندما أرسل الكونجرس قانون الحقوق إلى الولايات في عام 1789، كانت هناك ست ولايات (ماساتشوستس، وكونيتيكت، وماريلاند، ونيو هامبشاير، وساوث كارولينا، وفيرمونت) تدفع الأموال للكنائس ومن ثمَّ تمكَّنت من الاستمرار في القيام بذلك بموجب أحكام التعديل الأول». انظر:

Sehat, Myth of American Religious Freedom, p49., 20.

عن المسارات المختلفة للولايات فيما يتعلق «بفصل الكنيسة عن الدولة» خلال الحقبة الثورية وحتى مطلع القرن التاسع عشر، انظر:

Thomas S. Kidd, God of Liberty: A Religious History of the American Revolution (New York: Basic Books, 2010), pp167.-186, as well as Sehat, Myth of American Religious Freedom, pp15.-29.

129. Butler, Awash in a Sea of Faith; Noll, America's God, pp156. (quotation), 161165-.

130. كما يلاحظ مارك نول، «في منتصف القرن التاسع عشر، ضعفت قوة الحُجَّة الكتابيَّة لمناصرة العبودية في كل مكان باستثناء الولايات المتحدة». انظر:

Noll, The Civil War as a Theological Crisis (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006), pp33.- 35 (quotation on 34).

131. انظر:

Noonan, Lustre of Our Country, p88.

132. دي توكفيل، ألكسيس، **الديمقراطية في أمريكا**، ترجمة أمين مرسي قنديل، تصدير محسن مهدي، عالم الكتب، القاهرة 2004. عن التنوُّع الهائل داخل البروتستانتية الأمريكية في الثُلُث الأول من القرن التاسع عشر، انظر:

Hatch, Democratization of American Christianity.

133. Sehat, Myth of American Religious Freedom.

134. دي توكفيل، ألكسيس، **الديمقراطية في أمريكا**، ترجمة أمين مرسي قنديل، تصدير محسن مهدي، عالم الكتب، القاهرة 2004. عن النطاق التاريخي الأوسع الذي يتوافق مع ملاحظة توكفيل، وكذلك العواقب التاريخية والآثار المعاصرة لمناهضة الفكرانيَّة الإنجيلية البروتستانتية في أمريكا، انظر:

Mark A. Noll, The Scandal of the Evangelical Mind (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1994).

135. انظر:

Henry F. May, The Enlightenment in America (Oxford: Oxford University Press, 1976), pp337.-358.

انظر أيضًا:

Noll, America's God, pp93.-113, 233- 238, and Eva Marie Garroutte, "The Positivist Attack on Baconian Science and Religious Knowledge in the 1870s," in The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life, ed. Christian Smith (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2003), pp197.-200.

136. Christian Smith with Melinda Lundquist Denton, Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers (New York: Oxford University Press, 2005), pp6., 118- 171, quotations on 164, 147, 164, 165.

137. Madison, "Memorial and Remonstrance," in Madison, Writings, ed. Rakove, p30..

138. Thomas Paine, The Age of Reason [1794], in Paine, Political Writings, ed. Bruce Kuklick (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p268..

139. دي توكفيل، ألكسيس، **الديمقراطية في أمريكا**، ترجمة أمين مرسي قنديل، تصدير محسن مهدي، عالم الكتب، القاهرة 2004. يرى توكفيل أنَّ الكاثوليك في الولايات المتحدة كانوا يتشاركون في العديد من المشاعر والمواقف مع الأغلبية البروتستانتية بطرائق ميَّزتهم عن الكاثوليك في أوروبا. انظر، المرجع نفسه، ص 449.

140. Noll, America's God, and Hatch, Democratization.

أنا ممتن لمارك نول على مناقشة هذه المسألة.

141. انظر: هوبز، توماس، **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم د. رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011. انظر أيضًا: هيوم، ديفيد، **رسالة في الطبيعة البشرية**، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سورية، الطبعة الأولى 2016. انظر:

Adam Smith, The Theory of Moral Sentiments [1759], ed. Knud Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 13.2.1., p61.; Erving Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1959).

142. عن الرأسمالية الأمريكية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بما في ذلك علاقتها بالمسيحية، انظر:

God and Mammon: Protestants, Money, and the Market, 1790- 1860, ed. Mark A. Noll (New York: Oxford University Press, 2001); Charles Sellers, The Market Revolution: Jacksonian America, 1815-1846 (New York: Oxford University Press, 1991); Stewart Davenport, Friends of the Unrigh teous Mammon: Northern Christians and Market Capitalism, 1815-1860 (Chicago and London: University of Chicago Press, 2008); Jack Beatty, Age of Betrayal: The Triumph of Money in America, 1865- 1900 (New York: Vintage Books, 2008); and William Leach, Land of Desire: Merchants, Power, and the Rise of a New American Culture (New York: Vintage Books, 1994).

143. تايلـور، تشـارلز، **عـصر علـماني**، ترجمـة نوفـل الحـاج لطيـف، جـداول للطباعـة والنـشر والتوزيـع، 2019.

144. دي توكفيـل، ألكسـيس، **الديمقراطيـة في أمريـكا**، ترجمـة أمـين مـرسي قنديـل، تصديـر محسـن مهـدي، عـالم الكتـب، القاهـرة 2004. عـلى سـبيل المثـال، فـإنَّ «العُـمَّال الكاثوليـك» بحسـب الصحفيـة الأمريكيـة دوروثي داي هـم مناهضـون للدولـة، ودعـاة سـلام راديكاليـون ويسـاريون سياسـيًّا، وليـس لهـم تأثـير واضـح في السياسـة القوميـة أو سياسـات الدولـة في أمريـكا.

145. Noonan, Lustre of Our Country, pp226.-231, quotation on 231.

146. Smith, Foreordained Failure; Noonan, Lustre of Our Country, pp181.- 210 (on "free exercise"); Winnifred Fallers Sullivan, The Impossibility of Religious Freedom (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2002).

147. أنـا ممـتن لروبـرت سـوليفان عـلى هـذا التشـبيه كتوصيـف للمسـيحية الأمريكيـة المعـاصرة. يقـول ستانلي هويـرواس: «عـلى الرغـم مـن تعريـف أمريـكا في كثـير مـن الأحيـان باعتبارهـا واحـدة مـن أكـثر الثقافـات الدينيـة الموجـودة، فـإنَّ العلمانيـة تُحـدِّد ماهيتهـا أكـثر مـما تُحـدِّد ماهيـة الثقافـة الإيطاليـة. أعلـم أنَّ هـذا يبـدو غريبًـا للغايـة، لكـن مـن الصعـب تغيـير المسـيحية في إيطاليـا، عـلى الضـد مـن المسـيحية في أمريـكا. فالمسـيحية في أمريـكا ليسـت مليئـة بالممارسـات التـي تُشَـكِّل الـذوات مـن أجـل فهـم أفضـل لمـا يعنيـه أن تكـون مسـيحيًّا حقًّـا». انظـر:

Hauerwas, interview in Traces 5: 5 (May 2003): 22, quoted in Glenn W. Olsen, The Turn to Transcendence: The Role of Religion in the Twenty- First Century (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2010), p37.

148. انظـر: (Smith, Soul Searching, p171). يبـدو أنَّ تحليـل كريسـتيان سـميث قـد تَحقَّـق بطريقـة مختلفـة إلى حـد مـا وبتكافـؤ أكـثر إيجابيـة في الوصـف الاجتماعـي الحديـث للديـن في الولايـات المتحـدة مـن قِبـل روبـرت بوتنـام وديفيـد كامبـل، اللذيـن أكَّـدا عـلى سـيولة الديـن وتنوعـه، والطرائـق التـي تدفـع بهـا العلاقـات الاجتماعيـة (بمـا في ذلـك الـزواج المختلـط) مـع أولئـك الذيـن ينتمـون لخلفيـات دينيـة مختلفـة معظـم الأمريكيـين إلى تعظيـم الفردانيَّـة الدينيـة والتنـوُّع وعـدم التأكيـد عـلى ادِّعـاءات الحقيقـة العقائديـة الخاصـة. انظـر:

Robert D. Putnam and David E. Campbell, American Grace: How Religion Divides and Unites Us (New York: Simon & Schuster, 2010), esp. pp516.-550.

149. للاطـلاع عـلى أمثلـة مـن النطـاق المعـاصر للمعتقـدات والممارسـات البروتسـتانتية الأمريكيـة المنقولـة

بالسرد والقصص، انظر:

Suzanne Strempek Shea, Sundays in America: A Yearlong Road Trip in Search of Christian Faith (Boston: Beacon Press, 2008).

150. «يجري قمع معارضة الحرية ومخالفة الاختيار ورفض التنوُّع بشكل غير رسمي في كل مرحلة تقريبًا، وهذا يوضح أنَّ مجتمعنا قائم بالفعل على مبادئ جديدة أو متمحور حولها». انظر:

Loren J. Samons II, What's Wrong with Democracy? From Athenian Practice to American Worship (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2004), p185..

انظر بوجه عام، ص 175-186، وذلك فيما يتعلق بالحرية الفردية غير المقيَّدة في أن يختار المجتمع لنفسه «دين الديمقراطية» الأمريكي. للاطلاع على تحليل دقيق للطرائق التي لم تُمثَّل بها الحركات الثقافية المضادة في ستينيات القرن العشرين انعكاسًا للافتراضات الجوهرية بشأن استقلالية الفرد من خمسينيات القرن العشرين، بل بالأحرى كانت استمرارًا لتلك الافتراضات وإن كان بأشكال مختلفة، انظر:

Christopher Shannon, A World Made Safe for Differences: Cold War Intellectuals and the Politics of Identity (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2001).

151. Dominick McGoldrick, Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe (Oxford: Hart Publishing, 2006).

152. عن إنجلترا: انظر:

Callum G. Brown, The Death of Christian Britain (London and New York: Routledge, 2001).

عن ألمانيا، انظر:

Barbara Theriault, "Conservative Revolutionaries": Protestant and Catholic Churches in Germany after Radical Political Change in the 1990s (New York: Berghahn Books, 2004).

153. Grace Davie, Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging (Oxford: Blackwell, 1994) and Religion in Modern Europe: A Memory Mutates (New York: Oxford University Press, 2000); Identités religieuses en Europe, ed. Grace Davie and Danièle Hervieu-Léger (Paris: Découverte, 1996); The Cultural Diversity of Europe an Unity: Findings, Explanations and Reflections from the Europe an Values Study, ed. Wil Arts, Jacques Hagenaars, and Loek Halman (Leiden: E. J. Brill, 2003), pp371.- 400.

154. روسو، جان جاك، **العقد الاجتماعي**، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة 2012.

155. James J. Sheehan, Where Have All the Soldiers Gone? The Transformation of Modern Europe (Boston: Houghton Mifflin, 2008).

156. Thomas Pakenham, The Scramble for Africa: White Man's Conquest of the Dark Continent from 1876- 1912 (New York: Random House, 1991); Adam Hochschild, King

Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa (Boston: Houghton Mifflin, 1998); and more generally, C. A. Bayly, The Birth of the Modern World, 1780- 1914 (Oxford: Blackwell, 2004).

157. من بين المؤلفات العلمية الضخمة، انظر، على سبيل المثال:

Raul Hilberg, The Destruction of the European Jews, 3 vols. (1961; New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2003); Omer Bartov, Murder in Our Midst: The Holocaust, Industrial Killing, and Repre sentation (New York: Oxford University Press, 1996); The Holocaust: Origins, Implementation, Aftermath, ed. Omer Bartov (New York and London: Routledge, 2000).

158. Frances Lannon, Privilege, Persecution, and Prophecy: The Catholic Church in Spain, 18751975- (Oxford and New York: Clarendon Press, 1987); Alfonso Botti, Nazionalcattolicesimo e Spagna nuova (1881- 1975) (Milan: Franco Angeli, 1992).

159. Daniel Peris, Storming the Heavens: The Soviet League of the Militant Godless (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1998).

فيما يتعلق بالقمع السوفييتي للدين، فأنا مدين أيضًا للحوارات التي أجريتها مع أمير وينر وريتشارد هيرناندیز.

160. Timothy Snyder, Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin (New York: Basic Books, 2010).

161. عن علاقة الكنيسة مع نابليون، بما في ذلك اتفاقية عام 1801 وآثارها، انظر:

William Roberts, "Napoleon, the Concordat of 1801, and Its Consequences," in Controversial Concordats: The Vatican's Relations with Napoleon, Mussolini, and Hitler (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1999), pp34.- 80, and Nicholas Atkin and Frank Tallett, Priests, Prelates and People: A History of European Catholicism since 1750 (New York: Oxford University Press, 2003), pp71.- 84.

عن العنف ضد الكاثوليكية وقمع الكنيسة في الثورة الفرنسية، التي بلغت ذروتها في 1793-1794، انظر:

Michelle Vovelle, The Revolution against the Church, trans. Alan José (Columbus: Ohio State University Press, 1991), and Nigel Aston, Religion and Revolution in France, 1780-1804 (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2000), pp179.- 195.

162. Benedict XVI, God Is Love: Deus Caritas Est (San Francisco: Ignatius Press, 2006).

NAMAA نماء
للبحوث والدراسات
FOR RESEARCH AND STUDIES

سلسلة ترجمات

سلسلة تعتني بانتقاء المتميز من البحوث والدراسات غير العربية ، والتي تلتقي مع المركز في خطوط مشاريعه المختلفة ، وذلك إثراء لمضامين مشاريع المركز بعرض وجهات نظر متعددة وأطروحات مختلفة لكتاب من بلدان متنوعة ، ولغات شتى.

وعلى الرغم من التحديات التي يثيرها مجال الترجمة سواء على المستوى التقني لعملية الترجمة وصعوباتها ، أو على مستوى احتواء الكتب المترجمة على وجهات نظر قد تكون مثارًا للنقاش والجدل وليست بالضرورة معبرة عن رأي المركز؛ إلا أننا اخترنا خوض التحدي في هذا المجال واضعين في الاعتبار القيمة الموضوعية للكتب المختارة والإضافة التي يقدمها الكتاب في مجاله ، ولو من حيث أهمية اطلاع القارئ العربي عليه ، وقيام الباحثين بمناقشة أفكاره بعد كسر حاجز اللغة وتوفرها لهم باللغة العربية.

الإصلاح

الثورة الدي

ترجمات (55)

براد

تر

مرا

الإصلاح غير المنشود (1)

براد س. جريجوري

إلا أنه لا يأمن أثناء ذلك من أن يمحو قدرًا من المكونات
ة، وغياب أي مصلحة مشتركة موضوعية، وانتصار الرأسمالية
أكثر من ألف عام قدمت خلالها المسيحية إطارًا لمشاركة

بتوقعات الأمن للمجتمعات الأرضية وآمال الخلاص الأبدي
ة من الرفض والممانعة والتحولات في المسيحية في العصور

ب غير المقصودة للإصلاح البروتستانتي ويتتبع الطريقة التي
شود» ما الذي دفع الغرب إلى مسار التعددية والاستقطاب

ا الشمالية إلى ما هما عليه اليوم.

ل أستاذًا في جامعتي نوتردام وستانفورد الأمريكيتين.

مماله:

2018م.

9 789776 870390

nama-center